

الأصول ألف لأطونية

فيرون

الجزء الأول


ترجمة وتعليق

الدكتور نجيب بلدي

الدكتور على سامي النشار

عباس الشريفي

طبعة أولى

النشادر  بالاسكندرية

١٩٦١

الأصول الألفاظ الطونية

فيرون

الجزء الأول

ترجمة وتعليق

الدكتور نجيب بلدي - الدكتور علي سامي النشار
عباس الشربيني

طبعة أولى

مسنود // مطبعة دار الفنون

١٩٦١

تَسْمِيَةُ الْحَجَرِ الْخَمِيَّةِ

المقدمة

لم ينفذ فيلسوف من الفلاسفة خلال الأجيال المختلفة - كما نفذ أفلاطون ، إنه لم يؤثر في أطوار الفلاسفة المختلفين بعده - بمنهجه الفلسفي المنطقي المتكامل غسب ، بل أثر أيضا بأسلوبه الأدبي والشخصي معا ، وكتاباته ذات طابع أدبي خاص وطرز قتي فائن ، يميزها عن كتب أرسطو الجافة . وبينما كانت كتابات أرسطو مبهمة لتفسيرات غير متناقضة ، كانت كتابات فيلسوف الأكاديمية تحتل الأوجه المختلفة ، وتوحى بالتفسيرات المتعارضة .

وكان أفلاطون يونانيا عميقا ، وكتاباته تعبير كامل عن روح يونانية خالصة ، ولكن تمت نوعة شرقية فيه محبة إلى الأنفس ، نفذت إليه خلال الفيتاغورية أحيانا وخلال الأورفية أحيانا أخرى ، وكانت تصبغ كتاباته بالأسرار والتقاليد السحرية القديمة ، الآتية من الشرق حتما .

وكان أفلاطون وثقيا كبيرا ، وكتاباته تعبير عن روح وثنية خالصة ، ولكن تمت نوعة دينية فيه ، قربته من المسيحية حيناً ومن الاسلام حيناً آخر ، وقد اعتبره الأولون فيلسوف خلود النفس ، واعتبره الآخرون فيلسوف حدوث العالم ، ولما لاقى إلى حد كبير رواجاً في مجامعهم وقبولا في حلقاتهم ، وساد أثره عصر النهضة والعصور الحديثة ، فترك فيها ملامحه القوية ، والكثير من الفلاسفة المحدثين أفلاطونيون ، سواء رضوا أم لم يرضوا ، أعلنوا ، أم لم يعلنوا .

وقد فكرت في أن أقل ، النصوص الأفلاطونية ، إلى العربية ، وأن أقدم مع كل نص دراسة شاملة للنص خلال العصور ، فبدأت « بفيدون » ، كتاب خلود النفس ، فقدمت له ترجمة عن أدق الأصول الفرنسية ، وقد اشترك معي في ترجمة النص الاستاذ عباس الشربيني ، ثم قدمنا القسم الأول من التعليقات وهو دراسات لاستاذين كبيرين من أساتذة الفلسفة في فرنسا عن « فيدون » - قت أنا بتقديم

تعليقات الاستاذ روبان ، وقدم الاستاذ عباس الشرييني تعليقات الاستاذ شامبرى .
أما القسم الثانى - فبحث شامل عن فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية ، قام
بكتابته الاستاذ الدكتور نجيب بلدى أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية وقد تتبع فيه أثر فيدون فى العصور الوسطى المسيحية والحديثة .
أما القسم الثالث ، فبحث مشاكل عن فيدون فى الفلسفة الاسلامية ، قمت أنا
بكتابته ، وتتبع فيه فيدون نصوصا وأثرا فى المدارس الاسلامية المختلفة .
وبهذا أقتنا بناء فيدون كاملا ، نسا ، وشروحا ، ونرجو أن تكون قد قدمنا
للكتبة العربية مادة جديدة ومنهاجا جديدا فى ترجمة النصوص الهامة والتعليق عليها .
ونسأل الله التوفيق ؟

على سامى النشار

أستاذ تاريخ الفلسفة الاسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الجمعة

الثانى من رمضان ١٣٨٠ هـ
والثاسع عشر من فبراير ١٩٦١ م

فهرس

القسم الاول

فيدون

مقدمة

الصفحة	الموضوع
٤٢ - ١٧	فيدون أو النفس
٢١ - ١٩	فيدون - إشكرات
٢٤ - ٢١	القصة
٢٥ - ٢٤	سقراط يتكلم - اللذة والألم
٢٦ - ٢٥	سقراط الشاعر

الجزء الأول

٤١ - ٢٦

٢٩ - ٢٦	لهووقف الفيلسوف تجاه الموت - الانتحار ..
٣١ - ٢٩	اعتراض سيبس ..
٣١	تدخل كريتون ..
٣٧ - ٣١	سقراط يبرر موقفه : الموت تحرير الفكر ..
٣٩ - ٣٧	التعليق ..
٤٢ - ٣٩	التمهيد الحقة ..

الجزء الثانى

٤٢ - ٦٧

٤٢ - ٤٣	مسألة خلود النفس
٤٣ - ٤٧	حجة التذكر
٥٥ - ٥٧	في أنه يجب الجمع بين الحجتين الأولىين
٥٧	حجة جديدة
٥٧ - ٦١	موضوعات الحواس والفكر
٦١ - ٦٤	الاختلاف في مصير النفوس
٦٤ - ٦٧	محو وظيفة الفلسفة

الجزء الثالث

٦٧ - ١٢٠

٦٧ - ٦٩	استئناف النظرية
٦٩ - ٧١	نظرية سيمياس
٧١ - ٧٣	نظرية سيليس
٥٣ - ٧٥	وقف في القصة
٧٥ - ٧٨	كراهية التفكير
٧٨ - ٧٩	عودة إلى نظريات سيمياس وسيليس
٧٩ - ٨٤	سقراط يجيب سيمياس
٨٤ - ٨٥	سقراط يجيب سيليس
٨٦ - ٩١	المسألة العامة للطبيعة: كيف انتهى سقراط إلى إدراكها
٩١ - ٩٥	إن العلة الحقيقية هي الصورة
٩٥ - ٩٦	الطريقة
٩٦	وقف أخرى في القصة

٩٦-٩٧	استئناف نظرية الصور ومسألة الاضداد
٩٨-١٠٢	اعتراض
١٠٢-١٠٥	تطبيق لمسألة بقاء الأرواح بعد الموت
١٠٥-١٠٦	خاصية الحجج المعروضة
١٠٦-١١٨	أسطورة جغرافية عن مصير النفوس
١١٨-١١٩	المنفعة الأخلاقية لهذه الأسطورة
١١٩-١٢٠	الاهتمام بالنفس
١٢٠-١٢٥	خاتمة: اللحظات الأخيرة لسقراط

القسم الثاني

١٢٧-٢٠٢	فيدون في العالم اليوناني
١٢٩-١٧٧	تعليقات روبان
١٢٩-١٣٠	فيدون
١٣٠-١٤٢	المسألة التاريخية
١٤٢	بنية محادثة فيدون ومضمونها الفلسفي
١٤٢-١٤٣	مقدمة
١٤٣-١٤٦	الجزء الأول
١٤٦-١٥٨	الجزء الثاني
١٥٨-١٥٠	حجة التذكر
١٥٠-١٥١	حجة موضوعات الحواس والفكر
١٥١-١٥٥	الاختلاف في مصير النفوس
١٥٥-١٥٧	الغابات التي يتجه إليها الفيلسوف الحق

الجزء الثالث	١٥٨ - ١٧٧
استئناف النظرية	١٥٨ - ١٥٩
نظرية سيمياس - النفس المنعمة	١٥٩ - ١٦٠
نظرية سيليس - النساك والثوب	١٦١ - ١٦١
وقف في القصة	١٦١ - ١٦٢
مناقشة أفلاطون لسيمياس	١٦٢ - ١٦٤
تعليق روبان على نقد نظرية النفس المنعمة	١٦٤
سقراط يجيب سيليس	١٦٤
المسألة العامة للطبيعة	١٦٤ - ١٦٨
أفلاطون ونظرية المثل	١٦٨ - ١٦٩
تبادل الأضداد	١٦٩
تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت	١٦٩ - ١٧١
أسطورة جغرافية عن مصير النفوس	١٧١ - ١٧٣
الأرض في مجموعها	١٧٣
١ - الأرض العليا	١٧٣ - ١٧٤
ب - الأرض المتوسطة	١٧٥
ج - الأرض المياء	١٧٥ - ١٧٦
يجارى المياء	١٧٦ - ١٧٧

تعليقات شامبرى	١٨٧ - ٢٠٢
الحجة	١٨٧ - ١٨٨
موضوع فيدون	١٨٨ - ١٩٠
البرهنة على الخلود	١٩٠ - ١٩١
إكلمية النفس عند أفلاطون	١٩١ - ١٩٣
خلود جومرى أو شخصى	١٩٣

الإخلاق في فيدون	١٩٣-١٩٩
الجمال في فيدون	١٩٥-١٩٦
أسطورة فيدون	١٩٦-١٩٧
الشخصيات	١٩٧-٢٠٠
سقراط	١٩٧-١٩٨
سيمياس	١٩٨-١٩٩
سيبليس	١٩٨-١٩٩
كريتون	١٩٩-٢٠٠
تاريخ المحاوره	٢٠٠-٢٠١
تاريخ التأليف	٢٠١-٢٠٢

القسم الاول

فيدون في الفلسفة المسيحية الغربية ٢٠٣-٢٥٥

فيدون حوار حي	٢٠٥
محاورة فيدون بمحاورة أخلاقية عن النفس	٢٠٦
تخلقة النفس بآله الطابع الديني	٢٠٦
المشكلة الأولى والرئيسية للمحاورة	٢٠٦-٢٠٧
حياة الفيلسوف وموضوعاته	٢٠٧-٢٠٨
شرح للحجة الأولى - حجة التضاد	٢٠٨-٢٠٩
شرح للحجة الثانية - حجة التذكر	٢٠٩-٢١٠
اعتراضات سيمياس وسيبليس	٢١٠
نقد سقراط لسيمياس	٢١٠-٢١١
نقد اعتراض سيبليس	٢١١
أثر فيدون في العالم المسيحي	٢١١-٢١٢

فيدون وطيماوس في العالم المسيحي	٢١٢-٢١٣
الزعة الدينية الاخلاقية في فيدون	٢١٢
الزعة اللاهوتية العالمية في طيماوس	٢١٢-٢١٣
أثر طيماوس في الفلسفة اليونانية	٢١٢-٢١٣
الرواقية	٢١٢
الافلاطونية الحديثة	٢١٣
فيلون	٢١٣
أثر فيدون في أفلوطين	٢١٣-٢١٤
فيدون في تساعيات أفلوطين	٢١٤-٢١٥
ربط فيدون بطيماوس عند أفلوطين	٢١٤-٢١٥
مسألة النفس الفردية إلى التخلص من أغلال العالم عند أفلاطون	
وأفلوطين	٢١٥-٢١٧
الطريق الصوفي عند أفلوطين	٢١٦-٢١٧
فيلون مصدر آباء الكنيسة في دراسة أفلاطون	٢١٧
معرفة المسيحيين لفيدون	٢١٧-٢١٨
القديس جوستان وفيدون	٢١٨
كليمان الاسكندري وفيدون	٢١٨-٢١٩
القديس جريجوار النوساوي وفيدون	٢٢١-٢٢٤
محاورة النفس وقيامها	٢٢٤-٢٢٦
أثر فيدون في التصوف المسيحي	٢٢٦
الكنيسة الشرقية وأفلاطون	٢٢٦
الرومان وأفلاطون	٢٢٨
آباء الكنيسة الغربية وأفلاطون	٢٢٩
أثر الافلاطونية في شخصيات رومانية	٢٢٩-٢٣١
أمبراوازا وأفلاطون	٢٢٩
جيروم وأفلاطون	٢٢٩
أوغسطين تأثر بطيماوس	٢٢٩-٢٣١

٢٢١ - ٢٣٠	أوغسطين - وأتباع بيلاح
٢٣٢ - ٢٣٣	توماس الاكوينى وأفلاطون
٢٣٣	فيدون والآباء الفرنسكان
٢٣٣	روجر بيكون وفيدون
٢٣٣	دائر سكوت وفيدون
٢٣٣	عصر النهضة وأفلاطون
٢٣٤	أفلاطونيو كبرديج
٢٣٤	بنيامين هوتيشكوت
٢٣٤	هنرى مور
٢٣٤	رالف كادورث
٢٣٥	بركلى وفيدون
٢٣٦	كتاب السلسلة لبركلى
٢٣٨	فيدون فى عصر النقد
٢٤٣ - ٢٣٨	كنت ومندلسون
٢٤٣	فيدون فى ضوء الفلسفة المعاصرة
٢٤٤ - ٢٤٣	برجسون وأفلاطون
٢٥٣ - ٢٤٤	برجسون وفيدون
٢٥٥ - ٢٥٤	مراجع

القسم الثالث

فيدون فى العالم الإسلامى

٢٧٣ - ٢٥٩

١ - أفطوطون فى العالم الإسلامى

الفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية فى العالم الإسلامى ٢٥٩ - ٢٦٠

المدرسة الإسلامية الكلامية وأرسطو ٢٦٠

المدرسة الإسلامية الكلامية وأفلاطون ٢٦٠

٢٦١	الغزالي وحدوث العالم عند أفلاطون
٢٦١	ابن رشد وحدوث العالم عند أفلاطون
٢٦٢	فورفورديوس وأفلاطون عند المسلمين
٢٦٣	أفلاطون . والتوحيد
٢٦٤ - ٢٦٣	أفلاطون وأثره في معمر بن عباد السلي
٢٦٥ - ٢٦٤	أفلاطون وأثره في الصوفية
٢٦٦ - ٢٦٥	أفلاطون وأثره في صوفية الإسماعيل
٢٦٧ - ٢٦٦	أفلاطون في الكتب الوردانية
٢٦٧	الخيرة الأزلية ونظرية المثل
٢٦٧	المثل النورية عند السهروردي
	أثر أفلاطون في الشيرازي
٢٦٧	والسهروردي وابن كونة وجلال الدين الفارابي
٢٦٨	أثر أفلاطون في المدرسة الفلسفية الإسلامية
٢٦٨	القسم الثاني
٢٦٨	القسم الأول أفلاطوني
٢٦٨	الكندي
٢٦٨	الفارابي
٢٦٩ - ٢٦٨	ابن سينا
٢٦٨	ابن باجة
٢٦٨	ابن طفيل
٢٦٨	ابن رشد
٢٦٩	القسم الثاني أفلاطوني : أصحاب الميولي
٢٦٩	الايوان شهري
٢٧٠	محمد بن زكريا الرازي
٢٧٢	هبة الله أبو البركات البغدادي
٢٧٢	عمر الدين الرازي

٢٧٢ تقى الدين بن قيمية ..
٢٧٣ مسكويه

٢ - كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الاسمى ٢٧٣

٢٧٣ الكنائس المسيحية ..
٢٧٣ النضرين الحارث ..
٢٧٤ عبد الله بن أجمر الكتاني ..
٢٧٤ كتب أرسطو ..
٢٧٥ كتب أفلاطون ..
٢٧٥ - ٢٧٦ قائمة ابن النديم ..
٢٧٥ قائمة ثاون : الأزميرى ..
٢٧٧ ترجمة تيسير برقلس لفاذن في النفس ..
٢٧٧ قائمة الففطى ..
٢٧٧ - ٢٨٠ قائمة ابن أبي أصيبعة ..
٢٧٧ كفيدون ..
٢٧٧ طيماوس ..
٢٧٧ - ٢٧٨ المحاورات الأخرى ..
٢٨٠ جوامع كتب أفلاطون لجالينوس ..
٢٨١ مصادر المسلمين في معرفة أفلاطون ..

٣ - الفقرات الواردة من فيثودوس عن الففطى

٢٨١ - ٢٩٣ وابن أبي أصيبعة ..
٢٨٢ النص ..
٢٨٢ فقرة من فيثودون ..
٢٨٣ - ٢٨٥ نصوص من أفريطون ..
٢٨٥ فقرات من فيثودون ..

٢٨٦	اللذة والالم
٢٨٦	القول في الافعال النفسية
٢٨٦	عدم خوفه من الموت
٢٨٧	السؤال عن هيئة العالم
٢٨٧	الأرض كربة والأفلاك محيطة بها
٢٨٨	الاستعداد للبوت
٢٨٩	الاجتهاد في إصلاح النفس
٢٨٩	اللحظات الأخيرة من حياة سقراط
٢٨٩	حضور غادم الأحد عشر
٢٩٠	إحضار السم
٢٩١	شرب السم
٢٩١	وفاة سقراط
٢٩٣	تعليقات على نصوص القفطى وابن أبي أصيبعة

٤ — نصوص أبي الريحانة البيروني

٢٩٤ - ٢٩٣	مقدمة للنصوص
٢٩٥ - ٢٩٤	النص الأول
٢٩٥	النص وحجة الأصدقاء
٢٩٦	النص والهنود
٢٩٦	النص وماني
٢٩٧	النص وديسان
٢٩٧ - ٣٠٠	النص الثاني
٢٩٧ - ٢٩٨	النص الثاني وحجة التذكر
٢٩٨	النص الثاني وحجة النفس المنعمة
٢٩٨ - ٢٩٩	أثر النص الفيدوني في برقلس
٢٩٩	أثر النص الفيدوني في الصوفية

٢٩٩	آخر النص الفيدوني في المتكلمين .
٣٠٠	النص الثالث .
٣٠٠	النص الرابع .
٣٠١ - ٣٠٠	النص الخامس .
٣٠٢ - ٣٠١	النص السادس .
٣٠٢	ملاحظات عن النص الثالث .
٣٠٢	ملاحظات عن النص الرابع .
٣٠٣	ملاحظات عن النص الخامس .
٣٠٤	ملاحظات عن النص السادس .
٣٠٤ - ٣٠٣	أثر النصوص الأربعة في الهنود
٣٠٤	أثر عقيدة التناسخ .
٣٠٥ - ٣٠٤	أنواع التناسخ
٣٠٥	الفلاسفة والسمنية .
٣٠٥	اليهود والتناسخ .
٣٠٦	غلاة الشيعة .
٣٠٦	أهل التناسخ من القدرية .
٣٠٦	الحدثية أصحاب فضل بن الحدث
٣٠٩ - ٣٠٦	الحابطية أتباع أحمد بن حابط .
٣٠٨	أحمد بن أيوب بن بانوش .
٣٠٩	أحمد بن محمد القحطلى .
٣٠٩	عبد الكريم بن أبي العوجاء .
٣١٠	الخنارية — معتزلة عسكر مكرم
٣١٠	عياد بن سليمان الضمرى
٣١٠	أهل التناسخ من الباطنية .
٣١٠	أبو يعقوب السجزي
٣١٠	النص السابع .

٣١١	• • • • •	صلة النص بالهند
٣١١	• • • • •	أثر النص في النصارى
٣١٢-٣١١	• • • • •	أثر النص في صوفية الإسلام
٣١٢	• • • • •	النص الثامن
٣١٣	• • • • •	أثر النص في صوفية الإسلام
٣١٣	• • • • •	النص التاسع
٣١٣	• • • • •	النص العاشر
٣١٤	• • • • •	النصان وموضوعات الحواس والفكر
٣١٥	• • • • •	٥ - نصوص المبشر بن فاتك
٣١٥	• • • • •	كتاب مختار الحكم وعناصير الكلم
٣١٦	• • • • •	كتاب المبشر بن فاتك والقفطلى
٣١٦	• • • • •	كتاب المبشر بن فاتك وابن أبى أصيبعة
٣١٧	• • • • •	٦ - كتاب التفاهة
٣١٧	• • • • •	حقيقة الكتاب - نسبه لأرسطو
٣١٧	• • • • •	نسبه لسقراط
٣١٨	• • • • •	٧ - نغم قبايس
٣١٨	• • • • •	حقيقة الكتاب - ونسبه لقبايس
٣٢٠-٣١٩	• • • • •	أهم مصادر البحث

فيـدون

أو

النفـس

ترجمة فنية دقيقة

فيدون

(أو النفس)

فيدون - إشكرات

إشكرات - هل كنت بشخصك يا فيدون بجوار سقراط في سجنه في ذلك اليوم

الذي تناول فيه السم ؟ أو أن ماتعرفه قد أخذته عن آخر ؟

فيدون - لقد كنت بشخصي هناك يا إشكرات .

إشكرات - حسنا ! وعن أى الأمور حدثكم قبل أن يموت ؟ وكيف كانت نهايته ؟

ذلك ما أتوق إلى معرفته . لأنه ليس هناك شخص واحد من

مواطني من أهل جزيرة فيلوس^(١) يقيم في أثينا في الوقت الحاضر ،

ومنذ أمد طويل لم يقدم من هناك أى غريب يستطيع أن يمدنا بمعلومات

وثيقة في هذا الموضوع أكثر من أنه قد مات بعد أن تناول السم .

أما ما عدا ذلك فلم يستطع أحد أن يقص لنا شيئا .

فيدون - ألا تعلم إذن شيئا عن ظروف محاكمته ؟

إشكرات - بلى . هذا أمر قد علمناه وما أثار دهشتنا أن موته لم يحدث إلا بعد

إنهاء محاكمته بزمان طويل . فما حدث إذن يا فيدون ؟

فيدون - كان هناك يا إشكرات مجرد مصادفة في حالته هذه ؛ ذلك أنه في اليوم

السابق لمحاكمته تصادف إحتفال الأثينيين بتكبير مؤخره السفينة

(١) فيلوس : أوفيلونت وهي على حدود أرجوليد وسيبسون في اليلوبونيز . وكان ليريتوس
الترتيقي تلميذ فيللاوس ، قد أنشأ فيها مدرسة فيثاغورية . ومن هذا وجدت الأخبار القائلة
بأن هذه السفينة كانت موطن لأسرة فيثاغورس ، وأنه كان يلقى فيها ويحدث إلى ليون الطاعى
وهو أيضا السكان الذي ظهر فيه إحصلاص «فيلسوف» وفي مقر المدرسة الفيثاغورية استقبل
إشكرات وزملائه فيدون .

التي يعيشون بها إلى ديلوس .

إشكرات - وما قصة تلك السفينة إذن ؟

فيدون - هذه السفينة هي تلك التي حمل عليها نيزا الأربعة عشر فني وفاة في الزمن العابر، وقادم إلى جزيرة كريت كما تروى روايات أثينا فنجاهم ونجا بنفسه^(١) . ولهذا يقال إن المدينة نذرت لأبولون أن توجه حجيجا كل عام إلى ديلوس إذا نجحوا هذه المرة . وهذا هو الحج السنوي الذي لم يتقطع إرساله للآلهة منذ تلك الحادثة حتى اليوم . وعلى ذلك وضع قانون في البلد يقضى بأنه من اللحظة التي يبدأ فيها هذا الحج وطيلة الفترة التي يستغرقها ، لا تلتطخ أرض المدينة بقتل باسم الشعب حتى تصل السفينة إلى ديلوس وتعود إلى الميناء . وقد يحدث أحيانا أن تطول رحلة السفينة عندما تما كسها الرياح . ومن جهة أخرى يبدأ الحج من اليوم الذي يبارك فيه كاهن أبولون مؤخرة السفينة . ولقد حدث كما قلت لك أن تم هذا في اليوم السابق للمحاكمة . ولهذا لبث مقرط في سجنه زمنا طويلا إقضى بين محاكمته وموته^(٢) .

إشكرات - ولكن كيف كانت ظروف موته ؟ ماذا قيل فيها وما حدث ؟ وأى تلاميذه كان يجواره في تلك اللحظة ؟ أو ان القضاء لم يسمحوا لهم بمشاهدة نهايته . وهل حرم من الصداقة في نهايته تلك^(٣) .

(١) كانت اثينا ترسل مرة كل سبع سنوات جزية لى مينوس . وقد فلت هذا تحصلته على نهاية الحرب التي شنها عليها وأراد بها أن يتقم من قتل ولده . وكانت الجزية الثلاثة من الأخيرة حيث قتل الطاغية وأخذ نيزا بنفسه الضحايا الآخرين .

(٢) يقول أكسوفون في الذكريات . لثما كانت ثلاثين يوما .

(٣) ش: وهل مات وحيدا وبدون أصدقاء .

فيدون - كلا! والحقيقة أن كثيرين منهم كانوا حاضرين، بل كانوا عددا كبيرا.
إشكرات - هيا إذن أسرع وارو لنا كل هذا، إلا إذا كان هناك من قبيل الصدفة
شيء ما يعوقك^(١).

فيدون - لا. وفي الحقيقة ليس لدى ما أقوله. وسأحاول أن أقص عليك هذه
القصة في تفصيلاتها. وليس أحب إلى من ذكرى سقراط، سواء
أتحدث عنه بنفسى أم أستمع إلى آخر.

إشكرات - حسنا يا فيدون! إن أولئك الذين سوف يستمعون إليك ستجد لديهم
مثل هذا الاستعداد. وأجتهد أن تكون دقيقا ما استطعت وألا
تغفل شيئا.

القصة

فيدون - في الواقع أن شعورى كان غريبا حقا وأنا إلى جانبه. وفي الحقيقة لم
تملكنى الشفقة عندما كنت أفكر أنى أشاهد موت رجل كنت
أعلق به، ذلك لأنه بدا أمام عيني بإشكرات رجلا سعيدا: سعيدا
في تصرفاته وفي حديثه. وكى كان في لحظاته الأخيرة هادئا نبلا
إلى درجة أن ذلك الذاهب إلى مقر هادس أوحى إلى إحساس بأنه
لا يذهب إلى هناك دون عون من الآلهة، بل أنه عند وصوله إلى
هناك لابد واجد سعادة لم يعرفها إنسان أبدا. تلك إذن العلة في
أنه لم يملكنى البتة أى إحساس بالشفقة، كما قد يبدو طبيعيا عند من
يحضر وفاة. ولكن لم يكن أيضا شعور بالنبطة التى تعودناها في
ساعات فلسفتنا كما كانت طبيعة أحاديثنا في ذلك العهد والحقيقة أنه

(١) إلا إذا كان لديك عمل آخر ج ٣ ص ١١٢.

كان هناك شيء غريب يتملك مشاعري ، كان مزيجاً عجيباً من السرور والألم في آن واحد ، الألم الذي كان ينتابني عندما كنت أفكر أن نهايته قد دنت . وكان هذا شعورنا جميعاً نحن الذين كنا حاضرين تارة نضحك ونبكي تارة أخرى . وكان أحداً وهو أبولودور أكثر تأثراً من أي شخص آخر . وانك تترك تعرف أي رجل هو وما هي طباعه
إشكرات - نعم إنني أعرفه .

فيدون - ولقد بلغت لديه هذه الحالة النفسية أوجها . وكنت أيضاً في مثل حاله من الاضطراب كما كان الآخرون .

إشكرات - ومن هم أولئك الذين كانوا إلى جانبه إذ ذاك يا فيدون ؟
فيدون - كان هناك من بلده - أثينا - غير أبو لودور الذي ذكرنا أننا ، كريتيول وأبوه كريتون ، وكذلك هرموجين وأيجين وأيشين وانستين . وكان يوجد أيضاً حنسيب الياني ومنكسين وآخرون من البلاد . أما أفلاطون فأعتقد أنه كان مريضاً .

إشكرات - هل كان هناك أناس غريباء ؟
فيدون - نعم . وبخاصة سيمياس الطبي وسيس وفيدونديس ، ثم أقليد وتربسيون من مغاريا .

(١) أبولودور من فالير - كان مشهوراً بشدة نصيبه لسقراط ومبادئه (المأدبة - المقدمة - كذلك في احتجاج سقراط -) . كريتيول . كان شخصاً يزعم بجماله وهو ابن كريتون هرموجون : كان أخاً قديماً للنبي كاليبس (أنظر بروتاغوراس) : وكان أحد أشخاص محاورة كرازيل . وهو الذي ادعى أكاسونان أنه استمد منه سلواته من محاكمة سقراط وموته . أما عن انستين . فانظر احتجاج سقراط (النص الفرنسي ص ١٦٢) مرة (٣) أما عن حنسيب الياني فينبغي المصادر تذكر أنه كان شاباً مملوفاً نشاطاً وحاسة وهو أحد أشخاص محاورة ليسيس مع ابن عمه منكسين . والذي وسع إحدى محاورات أفلاطون باسمه .

إشكرت - قل لى هل كان أريستيب و كليومبروت ^(١) إلى جانبه أيضا ؟

فيدون - لا ، ويقال لهما كانا فى إيجه .

إشكرت - ألم يكن هناك شخص آخر غير هؤلاء ؟

فيدون - أعتقد أن هؤلاء قريبا هم الذين كانوا بمجواره

إشكرت - حسنا . والآن قل لنا فيما كانوا يتحدثون ؟

فيدون - إذا تناولنا الأشياء من مبدئها فسأحاول أن أقص عليك هذه الأشياء جميعها فى تفصيلاتها . ولتعلم إذن أننا لم نلق يوما من الأيام عن عادتنا فى الأجماع بسقراط أنا والآخرين وكان لقاءنا عند الفجر فى دار المحكمة حيث جرت المحاكمة ، لأنها كانت قريبة من السجن وهكذا كنا نتنظر كل صباح حتى يفتح السجن أبوابه متحدثا بعضنا مع الآخر . وفى الواقع أن هذه الأبواب لم تكن تفتح فى ساعة مبكرة . ولكن حالما يفتح الباب ، كنا ندخل عند سقراط داخل السجن ، ونقضى معه طيلة النهار غالبا . وفى ذلك اليوم المشهود ضربنا موعدنا فى ساعة مبكرة . كما كان ينبغى أن نفضل ذلك لأننا علمنا فى اليوم السابق عند انصرافنا من السجن ، أن السفينة قد عادت من ديولوس . من أجل هذا اتفقنا أن نصل إلى المكان المهود مبكرين ماستعلمنا . وعند وصولنا قال لنا حارس الباب وهو يخرج لقاتنا (وكان هو نفسه الذى اعتاد أن يجيئنا) أن نبقي هناك ونتنظر

(١) قيل إنه انتحر بعد لراسته فيدون وهذا خبر يشك فيه الاستاذ روبان .

حتى يدعونا إلى الدخول ، وقال لنا : « إن الأحد عشر^(١) يقومون الآن بحل وثاق سقراط ويطلقونه أن هذا اليوم هو يومه الأخير » وعلى ذلك لم يلبث أن عاد إلينا يدعونا إلى الدخول .

دخلنا إذن ووجدنا مع سقراط الذي فكّت قيوده منذ قليل ، أ كسانتيب و أنت لست تجهلها) وكانت تحمل طفلها الصغير وتجلس في مواجهة زوجها . وعندما لمحتنا أ كسانتيب إنهالت باللعات والأقوال التي نألها من النساء : « هذه المرة الأخيرة ياسقراط التي يتحدث اليك فيها خلاصاً وتحدث أنت إليهم أيضاً^(٢) ! » فالتقى سقراط نظره إلى ناحية كريتون وقال : « يا كريتون ليصحب أحدهم هذه المرأة إلى المنزل » وبينما يقودها بعض رجال كريتون إلى المنزل أخذت تولول وتضرب صدرها .

سقراط ينظم — اللذة والوالم :

أما عن سقراط فقد جلس على سريره وقد طوى ساقه وأخذ يداكها يده بشدة . . وبينما هو يداكها هكذا كان يقول : « ياله من أمر محير في الظاهر أيها الاصدقاء ذلك الذي يسميه الناس اللذة ! وأي نسبة عجبية تلك التي تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذي نحكم أنه ضدها وهو الألم ! وكلا الاثنين يتمتان أن يوجدوا لدى الإنسان جنباً إلى جنب في آن واحد . ولكننا إذا تمبنا إحدهما وادركناه ، نكاد نكون مضطربين دائماً أن ندرك الآخر كذلك . كأن طبيعتهما المزدوجة موشة برأس واحد ! وأضاف قائلاً : يبدو لي أن أيسوب كان يستطيع أن يؤلف قصة في هذا الموضوع

(١) ذكر منها أنها كانت امرأة سليطة اللسان ، ولا تستطيع أن تضبط هواطها .

لو انه فكر في ذلك . ولكن عندما أرادت الآلهة أن تضع حدا لصراعهما ولم تنجح في ذلك ، ربطت رأسيهما المجتمعين معا . وهذا هو السبب في أنه حينما ظهر أحدهما جاء الآخر وراءه كذلك أو هكذا يلوح الأمر لنفسى في الواقع وبسبب ذلك الارتباط ، كان هناك ألم في ساقى ولم تلبث اللذة أن أعقبته ! »

سقراط الشاعر :

واقطعه سيس قائلًا : « بحق الأله اريس ، إني شاكر لك ياسقراط أنت ذكرتني بهذه الأشياء . وفيما يختص بتأليفك التي نظمت فيها قصص أيسوب ونشيد أبولون ، فقد طلب منى في الواقع من أناس مختلفين وبخاصة أول أس من إيفينوس ، أن أفسر لهم لأى غرض نظمت هذه الأغاني منذ وصولك هنا ، أنت الذى لم ينظم شعرا البتة حتى ذلك الحين . فإذا كنت تريدنى أن أجيب إيفينوس ^(١) إذا ما سألتني من جديد (لأنى أعرف جيدا أنه سوف يطلب منى ذلك) حدثنى إذن ماذا يجب أن أقول له ؟ فأجاب سقراط حسنًا ياسيس ؟ فتلقت له الحقيقة فأنى لم أنظم هذه المقطوعات رغبة في مجاراته أو منافسة لتأليفه فأنى أعلم أن ذلك أمرٌ عسير ولكن كان ذلك نتيجة لبعض الرؤى ^(٢) التى حاولت أن أعرف معناها . وأخيرًا كان ذلك للتخلص من القلق الدينى عندما وجهت إلى تلك الأوامر التى تتعلق بممارسة هذا النوع من الموسيقى . هذا هو حقيقة الأمر وقد زارتني هذه الرؤيا نفسها مرات عديدة خلال حياتى . ولم تكن الرؤيا تبدو دائمًا فى نفس الصورة ولكن الحديث لم يكن يتغير وهو يملن إلى : « سقراط إن ما يجب عليك عمله ، أن تؤلف فى الموسيقى ! » وهذا العمرى

(١) من باروس سوفطانى لت ماينى من أشعاره مشكوك فيه وكذلك فيما يختص بأشعار سقراط .

(٢) الرؤية هي طلب من الآلهة ولا يجوز عدم تلجئه .

ما كنت أفضله تماما في الزمن الماضي ، وأعتقد أن هذا هو ما يحضنى الرؤيا عليه وتدفعني اليه . ولقد فكرت أنه كما يشجع المداون . كذلك يحضنى الحلم على المثابرة في عمل . وهو أن أنظم في الموسيقى . وهل يوجد في الواقع موسيقى أرفع أو أسنى من الفلسفة ولم يكن غير هذا ما صنعته أنا . ولكن بمدى كفى هاهو ذا عيد الآله قد حال الآن دون موتى . ولقد فكرت حينئذ أن ما يجب أن أفعل حسب ما تأمرنى به الرؤيا غالبا ، هو بالاختصار أن أنظم هذا النوع من الموسيقى . وليس لى أن أعصى هذا الصوت بل الأجدد أن أطيعه أى أن أنظم . وأنه لمن الخير لى في الواقع ألا أرحل قبل أن أرضى ضميرى الذى ينظم مثل هذه الاشعار ، وأطاعة هذه الرؤيا . وهذا هو السبب فى أن أول تألىفى كان لأجل الآله الذى تصادف بحى ، عيد نذره . ثم لى بمد خدمتى الآلهة حدثت نفسى إنه يجب على الشاعر ليكون شاعرا حقا ، أن يستمد مادته من الخرافات لا من الحجج والبراهين . وكذلك لم تكن الميثولوجيا من عملى ! وهذا بالضبط هو السبب الذى جعل تلك الخرافات فى متناول يدى ، وهى قصص أيسوب التى أحفظها عن ظهر قلب ، والتى أتخذتها مادى بطريق المصادفة المحضة . هذا إذن ما يجب عليك ياسيس أن تشرحه لافينيوس ، وبلغه تحيى وأيضا نصيحتى . أن يأخذ فى متابعتى بأسرع ما يمكن إذا كان عاقلا حقا ! أما عن نفسى فيبدو لى لى راحل اليوم إذ أن الأنين قد دعونى إلى هناك . »

القطعة الاولى

موقف الفيلسوف تجاه الموت - الانتحار .

حينئذ قال سيباس : « يا لهامن نصيحة جميلة يا سقراط تلك التى توجهها لافينيوس ! وفي الواقع كثيرا ما اتفق لى آتى قابله . وبدون شك إذا حكمت

عليه بناء على تجربتي - فإنه لن يكون على استعداد لأن يستمع لنصيحتك
فاجاب سقراط ثم ماذا ! أليس ايفينوس فيلسوفا ؟ - فقال سيباس اعتمد أنه
كذلك - وحينئذ فلن يطلب ايفينوس - وكل من شارك في الفلسفة مشاركة تامة -
خيرا من ذلك . غير أنه من المحتمل ألا يتحرر لأن ذلك - كما يقال - شيء
غير مسموح به . وعندما قال ذلك ترك ساقيه تهوى إلى الأرض . ومن هذه
اللحظة اتخذ هذه الجلسة واستمر في حديثه .

عند ذلك التقي إليه سيباس بهذا السؤال : « كيف تستطيع أن تقول ياسقراط
أن الاتحار ليس أمرا مباحا ، ومن جهة أخرى أن الفيلسوف لا يطلب خيرا من
متابعة ذلك الذي يموت ؟ - ماذا ياسيباس ! ألم تعلم مثل هذا النوع من المسائل
أنت وسيباس أننا اللذان صحبتا فيلاوس ^(١) - لا . أو على الأقل لم تلق
شيئا واضحا ياسقراط - ومع ذلك فاني أتكلم عن هذا أيضا بالسماع . ومن غير
شك أن الذي استطعت أن أتعلمه على هذا النحو ، ليس هناك من شيء . بمعنى
من قوله وقد يكون الاليق في الواقع ، لذلك الذي عليه أن يرحل إلى هناك
أن يستصحب أمر الرحلة إلى هذا المكان وأن يقص في أسطورة ما يعتقد عنها .
أى نعم ! ماذا يمكن أن نفعل غير ذلك في هذه الفترة التي تمتد حتى غروب
الشمس ^(٢) ؟ - حدثنا اذن ياسقراط ، على أي وجه يمكن أن نشكر أن الاتحار
أمر مباح ؟ حقا لقد سبق أن سمعت بنفسى من فيلاوس يكرر (وهذا ما كنت
تطلبه الساعة) عندما كان يقيم بين ظهرانينا ، كذلك سمعت آخرين يقولون :
لاحق لنا في قتل أنفسنا . ولكنى لم أتعلم عن أحد شيئا واضحا محسدا في
هذا الصدد .

(١) بعد أن طرد من إيطاليا أسس في طيبة جنية فيثاغورية .

(٢) وهي الساعة القانونية لتنفيذ في الذين حكم عليهم بالاعدام .

فقال هيا لنبحث المسألة عن طيب خاطر ! إذ من الممكن هنا ، وبعد كل شيء ، أن أعلمك شيئا . ومن المرجح مع ذلك أن يبدو لك هذا الشيء غريبا لماذلا يبدو غير هذه الحالة بين جميع الحالات التي تبدو بسيطة ، والتي لا تشمل أبدا من الانسان كما تشمل المسائل الأخرى أى سؤال طبقا للزمن وطبقا للأشخاص ، نعرف هل الموت خير من الحياة ؟ وحيث أنه من ناحية أخرى يوجد أناس يفضلون الموت على الحياة ، فمن المرجح أن يبدو لك غريبا أن يكون كفرا من جهنم اكتسابهم هذا الخير بأنفسهم ، بل على العكس يجب عليهم أن ينتظروا محسنا أجنيا ! « فابتنم سيس في وداعة وقال بلهجة بلده : فليقيم الآله زنس ^(١) » فاجاب سقراط : يمكننا أن نجد في الواقع في هذه القصة شيئا غير معقول ومع ذلك فليس الأمر كذلك ، بل على العكس من المحتمل جدا ألا يكون ذلك بدون سبب وهناك بهذا الصدد عبارة تذكر في الأسرار (Mysteres) : « إن مقامنا نحن بنى الانسان ، عبارة عن سجن ^(٢) . وواجب الانسان ألا يحرر نفسه أو يهرب منه . عبارة عظيمة في نظرى بدون أدنى شك بقدر ما هي قليلة الوضوح ! والحقيقة على ما يلوح لى أنها تعبر تعبيرا رائعا عن الحقيقة التالية : إن أولئك الذين نميش تحت حراستهم هم الآلهة ؛ أما نحن بنى الانسان فلنسا إلا جزءا مما يملك الآلهة ألا يبدو لك الأمر واضحا هكذا ؟

فأجاب سيس : أنه يبدو لى هكذا تماما فاستأنف سقراط : وأنت لو أن أحدا من هم فى ملك بيتك قتل نفسه دون أن تشير عليه بذلك ألا تتخذ عليه ؟

(١) معنى هذا أن قول سقراط بجهنم الآلهة أما هو فاجاز عن فهمه .

(٢) معنى غير واضح فى النص اليونانى - كما يقول - روباى وطبقا لما سياتى بعد انه مكان تحفظ فيه جماعة من اللجونيين قرب من معنى السجن : النفس فى سجن هو الجسد وعلى العكس إن ترجمة العبارة بمركز حراسة لا ينطبق على النص

ثم ألا نقابة لفظه هذه إذا ما وجدت وسيلة ما لعقابه؟ فقال من المؤكد أتى أفضل ذلك ومن المحتمل إذن أنه على هذا المعنى أليس من الخطأ إذن أن أقول إنه لا ينبغي أن قتل أنفسنا وأن نتنظر وبالاتظار حتى تبث إلينا الآلهة أمرا شيئا بذلك الذي يمرض لي اليوم .

اعترافى - سيبس :

فقال سيبس فليكن . أى نعم إنى أجد هذا طبيعيا ، ولكن الأمر مختلف عما كنت تردده الآن من أن الفلاسفة يقبلون الموت فى سهولة ويسر . وأن هذا ياء قراط ليدو كأنه تناقض إذا كان هناك حقا داع قوى للقول بما كنا قوله منذ لحظة : من أننا نعيش فى رعاية الآلهة وأنا نكون جزءا مما يملكون وأنه لا يحدث فى الواقع أى حرق عند أعقل الناس عندما يخرجون عن هذه الرعاية حيث يقوم ويرشدكم احكم القادة وهم الآلهة . وهذا غير مفهوم ! إذا أنه ليس من المعقول على هذا الوضع على الأقل ، أن تصور أن فى إمكان الإنسان ، حالما يتحرر ، أن يجد مزايا أعظم من هذه التى يحصل عليها فى سجنه الحالى ومع ذلك فلربما تحول هذه الأفكار بنفس رجل عديم الإدراك : يجب أن يتخلص من سيده بالهرب وربما لا يظن أنه يجب ألا يهرب من تحت سلطانه ، حين يكون هذا السيد رجلا خيرا ، بل بالعكس ينبغي أن يبقى ما أمكن قريبا منه . وإن فكرة الهرب تدل على قص فى التفكير من جانبه . أما الرجل ذو البصيرة النافذة فإنه يرغب أن يكون دائما قريبا من ذلك الذى يفضل . وعلى هذا النحو إذن ياستقراط نجد أن الطبيعى هو تقيض ما كان يقال منذ هنية لأنه خلق بالرجال الأذكياء أن يقيظهم الموت أما الحقى فيبتطون له .

كان سقراط يصغى إلى سيبس وقد مر كما يلوح لى ، بالمشكلة التى أثارها

فَنظَرَ الْبِنَا قَائِلًا : « حَقًّا أَنْ سَيِّسَ يَبْحَثُ دَائِمًا عَنْ بَعْضِ الْبِرَاهِينِ ، وَلَيْسَ لَهُدِيهِ أَقْلٌ مِيلَ إِلَى أَنْ يُؤْمِنَ فِي الْحَالِ بِمَا يُقَالُ - فَقَالَ سِيْمِيَّاسُ : وَمَعَ ذَلِكَ يَاسْقِرَاطُ إِنِّي أَرَى أَيْضًا أَنَّ هُنَاكَ بَعْضَ الصَّوَابِ فِي كَلَامِ سَيِّسَ . فَلَئِي غَايَةُ يَهْرَبُ رِجَالُ حُكْمًا حَقًّا مِنْ سَادَتِهِمُ الَّذِينَ يَفْضُلُونَهُمْ وَيَتَوَكَّلُونَ عَلَيْهِمْ بِقُلُوبٍ مَبْتَهَجَةٍ ؟ وَفَوْقَ مَا تَقْدُمُ فَإِنِّي أَرَى أَنَّ اعْتِرَاضَ سَيِّسَ مُوجِبٌ إِلَيْكَ ، حَيْثُ أَنَّكَ بِدَوْرِكَ تَقْبَلُ بِقَلْبٍ مَبْتَهَجٍ فِرَاقًا ، نَحْنُ وَهَؤُلَاءِ السَّادَةِ الْأَفْضَلِ ، الَّذِينَ وَاقَفَتْ عَلَى أَنَّهُمُ الْآلَهُةُ - فَأُجَابَ سَقِرَاطُ : إِنَّكَ مُصِيبٌ لَاقِيٌّ أَعْتَقَدُ أَنَّي قَدْ فَهِمْتُكَ . وَهَذَا مَا خَذَ يَجِبُ عَلَى أَنْ أَدْفَعَهُ ، تَمَامًا كَمَا لَوْ أَنَا فِي الْمَحْكَمَةِ ؟ - فَقَالَ سِيْمِيَّاسُ : إِنْ الْأَمْرُ كَذَلِكَ . فَأُجَابَ سَقِرَاطُ : حَسَنًا هِيَ بَنَاتُ . وَسَابِغِلُ جَهْدِي لِأَنْ أَقْدِمُ أَمَامَكُمْ دِفَاعًا أَكْثَرَ أَفْعَاءَ مِنْ مِنْ دِفَاعِي^(١) أَمَامَ الْقَضَاءِ ! ثُمَّ أَضَافَ : نَعَمْ إِنِّي أَعْتَرِفُ لَكُمْ أَيُّ سَيِّمِيَّاسَ وَسَيِّسَ بِأَنَّهُ لَوْ لَا اقْتِنَاعِي بِأَنِّي ذَاهِبٌ أَوَّلًا إِلَى جَوَارِ آلِهَةِ آخِرِينَ وَحُكْمًا خَيْرِينَ ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ بِجَوَارِ رِجَالٍ سَبَقُونَا ، هُمْ خَيْرٌ مِنْ رِجَالِ هَذِهِ الدُّنْيَا ، لِأَخْطَآتٍ خَطَأٌ كَبِيرًا إِنْ لَمْ أَثَرُ ضِدَّ الْمَوْتِ ، وَلَكِنْ فِي الْحَقِيقَةِ وَلِتَعْلَمُوا ذَلِكَ جَيِّدًا أَنِّي لَمْ أَلُحْ فِي الدِّفَاعِ لِأُمْلِي فِي الرِّجِيلِ إِلَى جَوَارِ أَنَاسٍ خَيْرِينَ ؛ بَلْ بِالْعَكْسِ إِنْ الْأَمْرُ يَتَعَلَّقُ بِرَحِيلِي إِلَى جَوَارِ آلِهَةٍ هُمْ سَادَةُ أَفْضَلِ حَقًّا . نَعَمْ وَلِتَعْلَمُوا أَيْضًا بِأَنَّهُ إِذَا وَجَدَ شَيْءٌ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ إِدْفَاعٌ عَنْهُ بِكُلِّ قُوَّةٍ ، فَإِنَّمَا هَذَا هُوَ أَيْضًا ذَلِكَ الشَّيْءُ ! وَالتَّيْجِيَةُ أَنِّي فِي هَذِهِ الظُّرُوفِ لَيْسَ لَدَيَّ بَعْدَ الْأَسْبَابِ فَتْسَهَا لَكُمْ أَسْخَطُ . وَلَكِنْ عَلَى التَّقْيِضِ عِنْدِي أَمْلٌ عَظِيمٌ بِأَنَّ هُنَاكَ شَيْئًا مَا بَعْدَ الْمَوْتِ . وَكَمَا قَوْلُ سَنَةِ قَدِيمَةٍ إِنْ فِي هَذَا الشَّيْءِ خَيْرًا كَثِيرًا لِلصَّالِحِينَ وَلَيْسَ لِلْإِشْرَارِ . فَقَالَ سِيْمِيَّاسُ : مَاذَا تَرِيدُ أَنْ تَقُولَ يَاسْقِرَاطُ ؟ هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَحْتَفِظَ بِهَذِهِ الْأَفْكَارِ لِنَفْسِكَ وَأَنْتَ تَزْعُمُ الرِّجِيلَ ؟ وَهَلْ أَطْلَعْتَنَا عَلَيْهَا ؟ لِأَنَّ

(١) أَنَّ الدِّفَاعَ الَّذِي قِيلَ بِأَنَّهُ مِنَ الْأَمَلِ الْمَزْدُوجِ الَّذِي سَبَّغَتْهُ سَقِرَاطُ وَالَّذِي سَبَّغَتْهُ دَوَافِعُهُ مَوْقِفُهُ ذَلِكَ .

هنا في الحق - في هذا رأي - خيرا مشتركا بيننا جميعا . وفي الوقت نفسه تكون قدمت دفاعك إذا حدث وأقمنا بحديثك .

نرمل كريثون :

قال حسنا ! سأحاول ذلك . ولكن لتنظر أولا إلى ما يبدو أن كريثون الطيب يريد أن يقوله لي منذ وقت طويل فقال كريثون : ما هذا الشيء ؟ إنه لا يبدو ما يكرر على منذ عهد طويل ذلك الذي كلف أن يناولك السم فهو يريد أن أوضح لك أن تحدث بأقل ما يمكنك إنه يقول إنه يتفق للذي يكثر الكلام أن يضطر إلى شرب السم مرتين أو ثلاثا . إن الإنسان يهيجه الأسراف في الكلام ولذا يجب عليه أن يتجنب أيضا فعل السم حينئذ قال سقراط : « دعه وشأنه ! فما عليه إلا أن يهيب أمره لكي يعطيه مرتين أو ثلاث مرات أيضا إذا لزم الأمر ! - فأجاب كريثون : لعمري هذا هو تقريرا الجواب الذي كنت أتوقه . ولكن منذ زمن طويل وصاحب السم يزعجني بالحاجة .

سقراط يبرر موقفه : الموت فخر الفكر

فأجاب سقراط : دعه وشأنه ومع ذلك أود الآن أن أقدم حسابا لكم أنتم يا قضائي . وأن أدلي لكم بالأسباب التي تجعلني أنظر إلى الرجل الذي قضى حياته في الفلسفة حقا ، بأن نفسه مليئة بثقة عظيمة في ساعة الموت . وبأنه هو الذي يؤمل أملا عظيما في أن يلقى في الدار الآخرة خيرات عظيمة جدا حين يموت ! فكيف يمكن إذن أن يكون الأمر حقا هكذا ؟ ها كما أي سيمياس وسيبس سوف اجتهد في تفسيره لكما . في الواقع أني أخشى أن أقرر أن من يتعلق بالفلسفة بمعناها الصحيح ، فلن يشك الآخرون في أن إنشغاله الوحيد هو في أن

يموت وكونه ميتا . فإذا كانت هذه هي الحقيقة فإنه من المستغرب حقا ألا يتم
لشيء آخر طول حياته غير الموت . ثم اذا جاء هذا الشيء غضب له وهو الذي
كان حتى ذلك الوقت موضع حبه واهتمامه ! »

هنا أخذ سيمياس يضحك ثم قال : « بحق الإله زيس ياسقراط إنه لم تكن
عندى أية رغبة في الضحك منذ هتية ، ولكنك أنت الذي أضحكنتني ! ذلك أني
أعتقد أن الشعب اذا ما سمعك تتحدث هكذا سيجد ^(١) أن من الصواب حقا
مهاجمة أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . وسينضم إليهم في ذلك جميع أهل بلادنا
بدون تحفظ . وسيقولون إن هذه هي الحقيقة المجردة ، إن الذين يشتغلون بالفلسفة
أناس يتوقون إلى الموت . إذا كان هناك شيء لا يشك فيه الشعب حقاقه أن هذا
حقا هو المصير الذي يستحقونه ! - ولمعري يا سيمياس أن الشعب مصيب
في هذا القول ، سوى أنه يشك في ذلك حقا . أما ما يشك فيه الجمهور فهو :
على أية صورة يرغب الفلاسفة في الموت ، وبأى طريقة أيضا يستحقون الموت
وأى نوع من الموت ، يستحقه أولئك الذين هم فلاسفة حقا . ثم قال إنه من
الواجب أن نتحدث فيما بيننا وندع الجمهور جانبا ؟

« أن الموت في رأينا شيء ذو خطر - فأجاب سيمياس . نعم من غير شك
وهل الموت شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسم أليس كذلك ؟ ثم موت
الانسان ، أليس هو أن يتفرد الجسم بنفسه بعيدا عن النفس لانهفصلا عنها
وإن النفس تتفرد من جهتها بذاتها بعيدة عن الجسم ومنفصلة عنه لأن الموت ليس

(١) إشارة يمكن أن يقال ما يقوله أرسطو فان عن تلاميذ سقراط كانوا يقولون ؟ إنهم

نصف أموات لإصفرار وجوههم) وإلى الموت الذي لا قوة في ختام القصة

شيئا آخر غير هذا ، أليس كذلك ؟ .. قال كلا ، وإنما هو هذا بعينه . ولنتظر الآن باصاحبي هل يمكنك أن تشاركني رأيي ، فالواقع أن هذا شرط لتدمننا في معرفة موضوع بحثنا . فهل من شأن الفيلسوف في نظرك أن يجتهد في تحصيل اللذات المزعومة كالأكل والملبس ؟

- قال سيمياس - بأقل ما يمكن يا سقراط ! - وملذات الحب ؟ كلا على الإطلاق ! - ثم أخيرا مطالب الجسد ؟ وفي نظرك هل لهذه المطالب قيمة في رأي مثل هذا الرجل ؟ فامتلاك ثوب مثلا أو مال ممتازة أو أى زينة أخرى للجسم هل هل لهذه الأشياء قيمة عنده أو ترى أنه يحقرها ، اللهم إن لم تكن هناك قوة قاهرة تضطره أن يأخذ منها بنصيب ؟ - قال سيمياس : في رأيي أنه لا يأبى بهاعلى الأقل إذا كان فيلسوفا حقا .

فاستطرد سقراط قائلا : حينئذ هل من رأيك أن مشاغل مثل هذا الرجل لا تنجبه إلى ما يتعلق بالجسد ؟ أم بالعكس تنفصل عن الجسد وتحول نحو النفس في حدود متدبرته ؟ - نعم ، مافى ذلك شك - وفي البداية هل في مثل هذه الظروف إذن يظهر الفيلسوف عندما يعمل جاهدا في فك صلة النفس بالجسد ، الأمر الذى لا يفعله أى رجل آخر ؟ - هذا واضح كل الوضوح - وبدون شك هل من رأي الجمهور يا سيمياس أن الرجل الذى لا يجده لذة في مثل هذه الأشياء والذى لا يأخذ منها بنصيب لا يستحق أن يعيش ، بل بالعكس يبدو قريبا من منيته حتى أنه لا يقيم وزنا للملذات التى تتخذ الجسد مطيعها ؟ ^(١) - إن ما تقول هو بالتأ كيد الحقيقة بعينها . - والآن فيما يخص العقل بذاته ، أجبنى نعم أو لا ، هل

(١) الذى الاجالى تلك النقطة : أن أغلب الناس يجدون في مطالب الجسد لذة وأية لذة . فبهمون نحوها . أما الفيلسوف فلا يحتاج الى مثل هذه المطالب . فان شئيه يصبر الى لذة أعلى .

يقوم الجسد عقبه في سبيل البحث^(١) ؟ فإن فكرتي ترجع مثلاً إلى هذا : هل تصل بعض الحقائق إلى الناس بالبصر كما تصل إليهم بالسمع ، أم أن هذا الأمر على الأقل هو كما يكرره لنا الشعراء دون اقطاع من أننا لا نسمع ولا نبصر شيئاً على حقيقته ؟ ومع ذلك إذا لم يكن لهاتين الحاستين من بين الاحساسات الجسدية تحقيق وتأكيده ، فلا يمكن أن نتوقع معرفة أكثر تحقيقاً من الاحساسات الأخرى التي هي فيما أظن أدنى منها في الواقع^(٢) . أليس هذا هو رأيك أيضاً ؟ - قال هذا مؤكداً تماماً . قال سقراط : متى إذن تصل النفس إلى الحقيقة ؟ فمن ناحية شروع النفس في مواجهة مسأله ما بمساعدة الجسد حينئذ يكون الأمر واضحاً ، ذلك ان الجسد يخدمها تماماً - إنك تقول حقاً - . ومن ثم أليس في فعل التعقل إذن أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء وتبدو لها في جلاء ؟ - نعم - وأنها لتعقل على أحسن حال بدون شك حين لا يعترضها أى اضطراب من أية جهة لا من السمع ولا من البصر ، ولا من ألم ولذة أيضاً ؛ ولكن على العكس حين تمزج بنفسها بقدر المستطاع ، وتطرح الجسد جانباً وتقطع ما استطاعت ، كل صلة وكل ارتباط به ، تاتقه الى الحقيقة - إن هذا حسن ؟ - وفوق ذلك أليس في هذه الحالة أن تزدري نفس الفيلسوف الجسد إلى ابعدها وتهرب منه ، بينما هي تسمى من جهة أخرى إلى الاقتراد بنفسها ؟ - إن هذا واضح كل الوضوح !

- والآن ماذا قول ياسيمياس فيايل ؟ أثبت وجود شيء يكون عادلاً بذاته أم تنكره ؟ انا أثبت بكل تأكيد وحق الااله زيس ! وهلا ثبت كذلك وجود شيء هو جميل وخير ؟ - كيف لا ؟ - وهل من المحقق انك الآن لم ترَ قط شيئاً

(١) السؤال يتردد ثانية . هل النفس أو العقل محتاجان الى الجسد ، ليصلا الى المعرفة التامة أما انهما يعرفان أكثر إذا ابتعدا عن الجسد . وما علاقة النفس بالجسد هل هي علاقة روحية ببيئته عن ملذات الحياة .

(٢) المواسع العليا هي النظر والسمع . أما بقية الاحساسات فغفيلة .

من هذا القيل بيمينك؟ - فاجاب كلا بالمرة - وحينئذ هل ادركتها بحاسة أخرى غير الحواس التي تتخذ من الجسد آلتها؟ ثم إن ذلك الذي اتكلم عنه إنما اتكلم عنه من جهة أنه يطبق على العظمة والصحة والقوة، واما عن الباقي فيكون في كلمة واحدة بدون استثناء: هي - حقيقة: أي بالضبط ماهية كل من هذه الأشياء ^(١). وعلى ذلك هل تكون ملاحظة ما في هذه الأشياء من حقيقة عن طريق الجسد؟ أو أن ما يحدث هو بالاحرى أن ذلك الذي يكون من يتناقد استعد إلى أعظم درجة وبكل دقة، لأن يتقل في ذاته كل واحد من هذه الأشياء التي ينظر اليها ويتخذها موضوعا، ^(٢) هو الذي يجب أن يقرب إلى أقصى حد من معرفة كل واحد منها؟ - هذا مؤكد اطلاقا - وعلى ذلك من ذا الذي يحقق هذه النتيجة في أتم صفاتها إلا ذلك الذي يستخدم الفكر وحده في أعلى درجة ممكنة ليقرب من كل شيء، دون أن يلجأ في عمل الفكر لا للبصر ولا لأية حاسة أخرى، ودون أن يجرّ وراءه واحدة منها في الاستدلال؟ وذلك الذي يشرع بواسطة الفكر في ذاته وبذاته وبدون مزيج، في اقتناص الحقائق، كل منها في ذاتها كذلك وبذاتها وبدون مزيج؟ هذا بعد أن يتخلص ما امكن من عينيه ومن اذنيه او بتعبير أصح من الجسد، إذا انه هو الذي يدخل الاضطراب إلى النفس كلما اتصلت به وعنهما من الحصول على الحقيقة والتفكير؟ اليس هذا هو ياسيمياس، الذي يدرك الحقيقة إذا كان ثم في العالم إنسان يدركها؟ فاجاب سيمياس، من المستحيل، ياسقراط، ان يكون هناك كلام أكثر حقا من هذا؟

فاستطرد سقراط قائلا: « على ذلك فإن كل هذه الاعتبارات تبث بالضرورة في نفوس الفلاسفة الحقيقيين اعتقادا كفيلا بأن يوحى اليهم في أحاديثهم الحديث التالي: « نعم، قد يكون هناك طريق ضيق يقودنا في خط مستقيم

(١) أي أن الذي ينفذ إلى ماهية الشيء، فيقول عنه كنا وكنا.

(٢) العلم - معرفة حقيقة الشيء. فإذا الذي يكون قد استمد لأن يدرك العقل بالحواس الشيء الذي ينظر فيه لا يطلب عرضا بل ماهية. فهنا الرجل من يتناقد يكون قد اقترب من الحقي وبصرف الأعياء في ذاتها.

حين يصبحنا الاستدلال في بحثنا . وهذه هي الفكرة : ! طالما أن جسدنا موجود معنا ، وطالما أن فطنا متمتجة بهذا الشيء الرديء ، فلن نحصل على موضوع رغبتنا^(١) بقدر كاف ولنقل إن هذا الموضوع هو الحقيقة . وفي الواقع أن الجسد لا يقيم آلاف العقبات فحسب بالنظر لضرورات الحياة ، ولكن قد تطرأ بعض الأمراض ، وهذه عقبات جديدة تقترض سيلنا إلى الحقيقة ! وهو يملأنا بأنواع الحب والرغبات والخوف وكل أنواع الخيالات والحزبيلات التي لا تخصي ، إلى درجة أن بواسطته (أى نعم هذه حقا الكلمة المعروفة) لا تأتينا في الحقيقة أية فكرة سليمة ، لا ولا مرة واحدة ! أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه . فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلي لجميع الحروب وأنا إذا دفعتنا إلى تحصيل الخيرات ، فإن ذلك بسبب الجسد الذي يصيرنا عبيدا في خدمته ! وبسبب زلته أيضا بسبب كل هذا ، نحن تتكاسل في التفلسف . ولكن مما يزيد الطين بلة ، أننا قد وصلنا في النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكي نتجه إلى موضوع مامن التفكير ، فإن أبحاثنا يسودها الاضطراب من كل جهة مرة أخرى بسبب هذا اللبيل الذي يجعل في آذاننا وقرا ويبعث فينا اضطرابا ويشيع قلقا إلى درجة يجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة . وبالعكس لدينا البرهان على أننا إذا أردنا أن نمرف شيئا ما معرفة خالصة ، يجب علينا أن نفصل عنه ، وأن ننظر إلى الأشياء في ذاتها بالنفس ذاتها ، وحينئذ ، فيما يلوح لي ، نحصل على الشيء الذي نملن أننا نخبه : وهو الفكر .

(١) قررة محل نقاش . ومع ذلك فإن نتائج الأفكار يظهر واضحا « عندما تنقل ، نذهب مباشرة إلى الناية الحقيقية الجوهرية لأي شيء وبأقصر طرق (الفكر) » وإذا قلنا لأغنا ان كل ظاهرة جسمية ، عن إحساسات وانفعالات إذا أدخلناها في التمثل فانها تصرفنا حتما عن هذا الطريق الضيق ولكنه طريق مؤكد ومباشر . وبالاختصار هذا ملخص لما يردده أفلاطون وكذلك فعل ديكرات - عندما عرف حقيقة بأنها الفكر قال نفسه في مقدمة التأملات الثالثة « سأغمض الان عيني وسأردد أذني وسأغسل من كل حواسي وسأحدث مع نفسي فقط ، فالحال .. »

وذلك عندما نموت كما تعنى هذه الحجة ، وليس خلال حياتنا ! وإذا كان من المستحيل فى الواقع ألا نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، فى حالة الاتصال بالجسد فأحد أمرين : إما أنه ليس من الممكن لنا ، بأى حال من الأحوال أن نصل إلى تحصيل المعرفة ، وإما أن يتيسر لنا ذلك بعد الموت ، لأن النفس فى هذه اللحظة ، تكون فى ذاتها وبذاتها مستقلة عن الجسم وليس قبل ذلك . وفضلا عن ذلك يبدو أن هذا هو الوضع الذى نكون فيه أقرب ما يمكن إلى المعرفة فى أثناء حياتنا ، أى حينما لا يكون لنا أى ارتباط أو صلة بالجسد إلا للضرورة القصوى ، حينما لاتصل عدوى من طبيعته الفاسدة . ولكن عندما تطهر من كل صلة به وإلى اليوم الذى فيه يفك الإله كل قيودنا ، وعندما نصل فى النهاية إلى التطهر على هذا النحو ، لأننا نكون قد تخلصنا من حاقة الجسد ، فإننا نتحد فيما يظهر بكائنات شبيهة بنا ، ونعرف بأنفسنا فقط كل ما هو بسيط (غير مختلط) ومن جهة أخرى . من المحتمل أن تكون هذه هى الحقيقة . أما أن لا يكون الإنسان قويا ويستحوذ على ما هو نقي ، فهذا فى الواقع مانخشاه والشئ الذى لانسمح به ! « هذه هى بالضرورة فيما أعتقد - ياسيبياس - الأقوال المتبادلة والأحكام الصادرة من جميع أولئك الذين هم أصدقاء المعرفة بمعنى الكلمة . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟ - نعم وليس هناك شئ أرجح من ذلك باسقراط .

التطهير :

وتابع سقراط حديثه قائلا : هكذا يا صاح ، إذا كانت هذه هى الحقيقة فياله من رجاء عظيم لذلك الذى بلغ هذه النقطة من طريقى ! وإذا كان لا بد من حدوث هذا الأمر فى مكان ما ، فإنه يحصل بمقدار كاف على ماكان من جانبنا ، غاية لمجهود عظيم أثناء الحياة السابقة ، ولهذا فإن هذا السفر القى أومر

به الآن مصحوب بأمل سعيد^(١) وبالمثل يحدث ذلك لكل من يقدر أن فكره على استعداد ويستطيع أن يقول إنه منظر - فقال سيمياس : هذا مؤكد ولكن أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة^(٢) حقا أى وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الأمكان وتمويدها على أن ترجع إلى نفسها وتجمع نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد ، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحالية تماماً كما تعيش في الظروف المستقبلية ، منفردة في نفسها ، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تخلصت من قيوده ؟ - قال : هذا مؤكد - ثم أليس حقا أن المعنى الدقيق لكلمة « موت » هو أن النفس تفصل وتتعزل عن الجسد ؟ هذا حق تماماً - وأما ، الذين يملكون دائماً هذا الانفصال كما تقول أكثر من غيرهم ، والذين هم وحدهم يهتمون به ، فهم أولئك الذين يشغلون بالفلسفة بمعنى الكلمة : فالموضوع الخاص الذى يمارسه الفلاسفة : هو فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه . أليس كذلك ؟ - هذا واضح كل الوضوح .

- ألا يكون ذلك إذن ، كما قلت في البداية ، أمراً مضحكاً من جانب رجل كان يستعد طول حياته ليقرب بقدر المستطاع أسلوب حياته من الحالة التى يكون عليها الانسان عندما يكون ميتاً ، أن يثور بعد ذلك ضد النهاية عندما تعرض له ! - إنه شيء مضحك بالتأكيد ؟ فقال وهكذا إذن ياسيمياس يكون فى الحقيقة ،

(١) فى كرتون تقول القوانين إن سقراط لم يبرح المدينة إلا مرة واحدة - الخدمه فى الجيش وأنه لا يوجد أعمى مقعد أكثر منه نفورا لأى انتقال حتى إنه فضل الموت على النفي :
(٢) هذه السنة القديمة أو هي الأورفية والكتب القديمة التى نفاقت عن الصفائح القديمة المكتشفة فى إيطاليا وكرت تملنا - علاوة على ذلك - أفكاراً متمعة بطبيعة النفس ومصيرها وأوامرها العملية وبغامة الامتناع عن الأكل والتعليم والتطهير ومى تضمن للنفس رحلة خالية من الأخطاء كما - أنها تضمن للنفس السعادة عند هادس وقد دخلت هذه الأفكار فى القيثاغورية

أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمنهاها الحقيقي إنهم يتدربون على الموت وأن فكرة أن يكون الانسان ميتا تكون أقل رهبة لديهم من بقية الناس ! وهذا ما يساعدك في الحكم . فإذا كان حقا أنهم قد خاصموا جسدهم بكل طريق ، وإذا كانوا من ناحية أخرى أنهم يرغبون أن تكون أنفسهم في ذاتها وبذاتها ، ومع ذلك يكون تحقيق هذا الأمر يرعبهم ويشيرهم ، ألا يكون ذلك منتهى الحماقة والغباوة ! نعم وإن رحيلهم بدون بهجة إلى ذلك المكان ، حيث يأملون أن يلقوا فيه ، عند وصولهم ، ذلك الذى كان موضع حبهيم أثناء الحياة ، وهى الفكرة التى كانوا لها يعيشون وأيضاً يأملون أن يتخلصوا من صحة ما كانوا منه يفرون ؟ ماذا ! أن موضوع محبة الانسان من مثل الزوجات والصبيان وقد استطاعوا ، وهم ميتون ، أن يوحوا إلى كثيرين ، أن يذهبوا مختارين إلى ديار هادس ليحرقوا بهم ، يهدوم الأمل بأنهم سيجدون موضوع رغبتهم ويعيشون معه ! وعلى التقيض من ذلك ، الرجل الذى يكون قد هام بالفكر ، والذى يكون قد اعتنق بحماسة هذا الأمل نفسه ألا يلقاه لقاءً حقا إلا عند هادس ، هل هذا الرجل يبيع غضباً عند الموت ، وهلا يقتبط عند ذهابه إلى تلك الديار نفسها ، هذا ما يجب أن نفكر فيه إذا كان حقا هذا الرجل ياصح فليسوفا حقا ، لأنه سيكون لديه اعتقاد قوى بأنه لن يلقى الفكر خالصة فى أى مكان إلا هناك . ولكن إذا كان الأمر كذلك ، ألا يكون الفرع من الموت عند مثل هذا الرجل منتهى الغباوة ، كما قلت منذ لحظة ! قال :
منهاها بكل تأكيد ، قسما بزيى !

الفصل الحقة :

وتابع سقراط قائلا : قل لى لا يكفيك الدليل الآتى ؟ أليس الرجل الذى تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذى لا يحب الحكمة ، ولكنه يحب الجسد ؟ وربما أحب هذا الرجل نفسه الثرية أيضا ، وربما أحب الجاه والألقاب علاوة على ذلك إما لحد هذين الشيئين أو الآخر ، ولما الشيئين مجتمعين - فأجاب : إن الأمر

كما تقول بدون شك - وعلى ذلك ياسيمياس ألا ينطبق ما ندعوه بالشجاعة في أعلى درجاتها على أولئك الذين يكون استعدادهم على العكس مما كنت أقول ؟ ليس هناك أدنى شك ! - ألا يكون الأمر بالمثل فيما يختص بالاعتدال وكذلك بالمعنى العادي للكلمة الاعتدال ؟ ألا يكون كبح جماح الشهوات ، واتخاذ موقف الازدراء والحكمة نحوها ، خاصا بهؤلاء وحدهم الذين يحرقون الجسد إلى ابد حد ويمشون في أخضان الفلسفة ؟ - فقال : بالضرورة - وانظر في الواقع وتأمل ببساطة شجاعة باقي الناس ، وتأمل كذلك إعتدالهم ، فستجد فيها كل الغرابة - وكيف يكون ذلك ياسقراط ؟ فأجاب قائلا : انك لا تجهل أن الموت يعتبر عند بقية الناس في عداد النوازل الكبرى - آه إنني أعتقد ذلك ! - ثم ألا يحفز الخوف من مصائب أكبر ، ذوى الشجاعة منهم إلى مواجهة الموت ، حين تقضى الحال مواجهته ؟ - إنه كذلك ! - وهكذا بالخوف وبكونهم خائفين صار كل الناس شجعانا ما عدا الفلاسفة . ومع ذلك فليس من المعقول أن يستطيع الخوف والجبن أن يولد الشجاعة ! - إن ذلك ثابت بالتأكيد ! - ولنتنقل إلى أصحاب الحكمة منهم ، ألا يحدث لهم بالمثل أن يكون نوع من فساد السيرة هو مبدأ عقبتهم ؟ وهما قتل باستحالة ذلك إلا أن الواقع مع ذلك إنهم في مثل هذه الحالة ذوو عفة بلهاء ! ذلك لأنهم يخشون أن يجرموا من لذات أخرى يشتهونها ، وإذا ما امتنعوا عن بعض اللذات . فذلك لأن هناك لذات أخر تسيطر عليهم . ومهما سمينا الخضوع لذات فسادا ، إلا أن هؤلاء الناس مع ذلك يخضعون لسلطان بعض اللذات ، وبهذا هم يسيطرون على لذات أخرى وهذا يشبه تماما ما قلناه منذ هنية ، من أن أصل عقبتهم هو نوع من الفساد ! - هذا محتمل في الحقيقة ^(١) .

(١) يقول أن خضوعي للذة هو السبب في تسلطي على لذة وأرفض الآن لذة ما . لأن أبل أن أنال لذة أكبر . خضوعي لهذه اللذة هو أصل تسلطي على اللذة الحاضرة . لأن خضوعي للذة أكبر هو فساد .. وكذلك لذة أكبر يجعلني أ تسلط على لذة أصغر . ولكن ليست هذه عفة .

أليس الواقع ، أى سيمياس العظيم ، أن الفضيلة طريق صحيح للمبادلة . بأن نبادل ملذات بملذات ، وآلاماً بآلام ، وخوفاً بخوف ، والخوف الأكبر بالخوف الأصغر ، تماماً كما يحدث عند المبادلة بالتقد . وعلى العكس ربما لا يكون هناك إلا قد واحد ذو قيمة يجب أن يستبدل به كل ذلك ، وهو الفكر ! نعم قد يكون هو الثمن الذى تستحقه والذى به تشتري وتباع حقاً كل هذه الأشياء من الشجاعة والحكمة والعدل . وبالجملة فالفضيلة الحقة هى التى تكون مصحوبة بالفكر سواء كانت متصلة أو غير متصلة بالملذات أو بالخوف وما شابه ذلك . ومن جهة أخرى سواء كان كل ذلك منفصلاً عن الفكر أو موضوعاً لمبادلته ، فربما كانت مثل هذه الفضيلة خداعاً للبصر : إنها فضيلة ذليلة حقاً تعوزها السلامة ويتقصها التأيد . وبالأحرى قد تكون الحقيقة الواضحة أن التطهير من كل هذه الشهوات يكون العفة والعدل والشجاعة . وقد يكون الفكر نفسه وسيلة التطهير ^(١) وأضيف إلى ذلك أنه ربما أن أولئك الذين ندين لهم فى إنشاء التعاليم الدينية ، لا يخلون من فضل . ولكن هذه هى الحقيقة التى ظلت زمناً طويلاً مستورة وراء هذه الأقوال الغامضة . فكل من يصل عند هادس ، وهو مدنس ، لم يتلق التعاليم الدينية كان مقره فى الجحيم : بينما ذلك الذى تطهر وتعلم يعيش فى صحبة الآلهة عند ما يصل إلى هناك . وكما ترى أنه طبقاً لعبارة أولئك الذين يشتغلون بالتعليم الدينى « كثيرين هم حاملو المعصى ونادرون هم كهنة الإله بأكوس » وهؤلاء الأخيرون فى رأى ، لا يعدون أولئك الذين كانت الفلسفة بمنأى عنها الحقيقة شغلهم الشاغل . ولأجل أن أكون واحداً منهم ، فأتى من جهتي وقد استعاضى لم أهمل شيئاً ، أثناء حياتي ، بل على العكس بذلت بدون تحفظ فى ذلك كل نشاطي . ومن جهة أخرى إذا كانت حماسي مشروعة ، هل انتهت إلى شئ . من النجاح ؟ هذا ما أستأكد منه أن شاء الله ، وعندما نصل إلى هناك بعد حين . وهذا هو رأي الخاص .

(١) هذه فكرة فيتاغورية بآل لى العلم وسيلة لتطهير النفس .

— وقال هذا هو دفاعي ، ياسيمياس وياوسيديس ، وهذه هي الأسباب التي أترككم بسببها أتم وصادق هنا ، دون أن أشعر بالأم أو بغضب ، لأنني سألقى هناك — بكل تأكيد — سادة خيرين ، كما سألقى رفاقا صالحين . حقا إن العامة قليلو الإيمان في هذا الموضوع . فإذا كنت إذن في دفاعي أكثر اقناعا لكم مني لدى قضاة أثينا ، فإن ذلك حسن .

الجزء الثاني مسألة خ — لود النفس

وقد أدى حديث سقراط الى هذا الجواب السريع من سيبس : كل هذا ، في رأي الشخصي ، كلام طيب جدا ، ياسقراط ، واستثنى منه ما يتعلق بالنفس ، والذي هو منبع غزير للشك عند الناس . فأنهم يقولون لأنفسهم ، من الممكن جدا أن النفس عند مفارقتها الجسد ، لا يبقى لها أثر في أى مكان . وبالأحرى يمكن أن تفسد وتفتنى في نفس اليوم الذي يموت فيه الانسان . وحالما تنفصل عن الجسد ، من الممكن أن تخرج منه لتبتدد كنفخة ربيع أو دخان وتذهب هكذا وتطير ، فلا يبقى لها أثر في أى مكان . ومع ذلك اذا كان حقا انها تجتمع في ذاتها وبذاتها في مكان ما ، بعد أن تكون قد تخلصت من الشرور التي كنت تستعرضها منذ هنية ، فأى أمل عظيم وجليل ، ياسقراط ، ينشأ من حقيقة كلامك وأنه مع ذلك ، في حاجة بدون شك إلى برهان . وهو ليس أمرا بسيطا فيما يرجع لاقناع الناس ، أنه بعد موت الانسان تعيش النفس بنشاطها الحقيقي وفكرها . — فقال سقراط : هذا حق ياسيبس . حسنا وماذا علينا أن نفعل إذا ؟ اليسبت رغبتك أن نتحدث عن هذا الموضوع نفسه إذا كان هو هو للحقيقة أم ليس كذلك ؟ — فأجاب : سيبس نعم ولعمري إنه ليسرني أن استمع لأرائك في هذا

الموضوع . فقال سقراط : إنى أعتقد على الأقل أنه لا يوجد أحد يتكلم ولو كان شاعرا هزليا ، يدعى إذا يستمع إلى الآن ، أننى ثرثار يتكلم عن أشياء لاتعنيه وعلى ذلك إذا كان هذا هو رأيك ، فيجب أن نبحث المسألة بحثا شاملا .

هجرة الاضراد :

« لنبحث المسألة على هذه الصورة تقريبا : هل أرواح الموتي مقرها عند هادس بالاجمال أم ليست هناك ؟ الواقع أنه طبقا للسنة القديمة التى ذكرناها آنفا ، توجد النفوس التى رحلت من هنا ، وإلى أصر على أن النفوس تعود الى هنا من جديد وتولد مرة أخرى من أولئك الذين قدموا هناك وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان الأحياء يخرجون من الموتى ، فإذا يمكن أن قبل إلا أنه يجب أن توجد نفوسنا هناك ؟ لأنه لا يمكن بدون شك أن يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة وهذا يكفى لاثبات هذا الوجود ، ولا يوضح أن ميلاد الأحياء ليس له على الاطلاق أصل غير الموتى . وعلى العكس اذا لم يكن الأمر كذلك ، فن الضرورى أن نبحث عن حجة أخرى . فقال ميسس هذا مؤكد .

واستأنف الحديث قائلا ، احذر من أن تنظر إلى الأمر من ناحية الناس فقط ، ولكن اذ أردت أن يكون الأمر أسهل فهما ، فلتنظر اليه من ناحية كل ما هو حيوان ونبات . وبالاختصار عندما نستوعب كل ما يولد ، لننظر إذا كان كل مولود يولد هكذا فى كل حالة ، وبعبارة أخرى إن الاضداد لا تولد من شئ غير اِضدادها ، وحيثما وجدت مثل هذه العلاقة : فنلا بين الحسن والنجس الذى هو ضده كما أعتقد وبين العدل والظلم . وهذا ما يحدث طبعا فى آلاف الحالات الأخرى . ذلك إذن ما يجب أن نخصه : هل من الضرورى فى كل حالة يوجد فيها الضد ألا يولد هذا الضد من شئ آخر على الاطلاق إلا ما هو

صُده ؟ فثلاً أليس من الضروري ، عندما يصير شيء ما كبيراً ، أن يكون صغيراً من قبل ، حتى يصير بعد ذلك كبيراً ، - نعم - أليس حقاً أنه عندما يصير الشيء أصغر ، أن تكون هناك حالة سابقة كان فيها أكبر ، لتولد فيما بعد حالة يكون فيها أصغر ؟ - هذا حسن - وبالتأ كيد إن ما هو أضعف يولد مما هو أقوى ، وإن ما هو أسرع يولد مما هو أبطأ - هذا مؤكد . وماذا أيضاً ؟ وعندما يصير شيء أردأ ، أليس يكون قد جاء عن شيء أحسن ؟ وشيء أكثر عدلاً عن شيء أكثر ظلماً ؟ في الواقع كيف لا يحدث هذا ؟ فقال يكنى إذن . قد حصنا على المبدأ السكلي لكل كون : وهوان من الاضداد تولد ماهي إضداد لها - بكل تأ كيد .

- والآن قل لي اليس في هذه الأشياء علاوة على ذلك شيء كالاتي : ألا يوجد بين الضد والضد الآخر في كل الحالات ، من حيث أنها إثنان ، كون مزدوج : أحدهما يذهب من احد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على العكس يذهب من الثاني إلى الأول . وهاك في الواقع شيء أكبر وشيء أصغر : ألا يوجد بينهما زيادة و نقصان ، فيقال عن أحدهما أنه ينمو وعن الآخر أنه ينقص ، - فقال نعم - والتحليل والتركيب والتبريد والتسخين وكل تضاد من هذا القبيل ، ولولم يكن له دائماً مسمى في لغتنا ، إلا ويحتل في الواقع وفي كل الحالات هذه الضرورة نفسها بأن يتوالدا بالتبادل . وإن كل طرف يقبل كونا موجها ضد الآخر ! فقال نعم ، بكل تأ كيد - فاستأنف سقراط : ما المراد إذن ؟ أليس « للحياة » ضد كما أن « للبقظة » ضدا هو النوم » ، - إن هذا ثابت بالتأ كيد ! وما هو هذا الضد فقال هو الموت - اليس حقاً إن هذه الحالات تتوالد من حيث أنها اضداد ، وإن السكون بين أحدهما والآخر مزدوج حيث أنها اثنان ؟ وكيف لا في الواقع ؟ فقال سقراط : إذن سأوضح لك أزواج الأضداد التي حدثتك عنها الآن ، هي وكونها المزدوج ، وأنت الذي ستشرح الآخر ، فأقول : من

ناحية « النوم » ومن ناحية أخرى « اليقظة » وبعد ذلك تجيء « اليقظة » من « النوم » ثم « النوم » من « اليقظة » . وأخير يكون طرفا الـكون أحدهما « النعاس » والآخر « اليقظة » هل يكفيك هذا أم لا ؟ - بكل تأكيد يكفي واستأنف حديثه قائلا : « والآن دورك لتقول لى نفس القول عن الحياة والموت . فأولا ألتست قول إن « الحياة » ضدها « الموت » ؟ هذا ما أقوله - ثم ألا يتوالدان الواحد من الآخر ؟ - نعم - والذي ينشأ عن الحى ما هو ؟ فقال إنه الميت - ثم والآن ما الذى ينشأ عن الميت ؟ فأجاب سييس : لا يمكننى إلا أن أقرر أنه هو هو الحى - وعلى ذلك ألا ينشأ عن الأشياء الميتة تلك الأشياء الحاصلة على الحياة والسكانات الحية ؟ هذا واضح جدا - فقال أليست نفوسنا إذن موجودة عند هادس ؟ - من المرجح ذلك - وأخير ألا يوجد من هذين الكونين هنا ، واحد على الأقل لا شك فيه ؟ لأن لفظ « الموت » بعيد عن الشك فيما أظن ، أليس كذلك ؟ - فقال : بالتأكيد ، إنه كذلك . هذا ثابت . - فاستأنف سقراط وإذن كيف العمل ؟ فإذا لم نعوضه بالـكون المضاد ؟ حينئذ تكون الطبيعة عرجاء وأليس من الضروري أن نرد « للموت » كونا يكون مقابله ؟ فقال : هذا ، فيما أعتقد ، ضرورى جدا - وما هذا الـكون ؟ - هو « عودة الحياة » . واستأنف سقراط قائلا : « وحيث إن هناك « عودة الحياة » التى تكون كونا يذهب من الموتى إلى الأحياء ، اليس ذلك هو « عودة الحياة » ؟ - نعم بكل تأكيد - إذن قد اتفقتنا على هذه النقطة : إن الأحياء ينشأون عن الموتى ، كما ينشأ الموتى عن الأحياء . وإذا كان الأمر كذلك ، فيوجد هنا ، كما يبدو ، دليل كاف على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى موجودة فى مكان ما ، وأنها تولد ثانية من هذا المكان . - فقال : « إنى ياسقراط أرى تبعا لما سلفنا به ، أنه بالضرورة كذلك . فقال : أنظر إذن ياسييس ، هاك السبب الذى لأجله لم نكن نخطئين ، كما

يدولى ، فيما سلنا به ، فلنترض أنه لا يوجد فى الحقيقة تعويض ابدى متبادل
للاكون ، وأن هناك شيئا يشبه الدائرة لدورانها ، ولكن السكون يسير فى خط
مستقيم من أحد الأمتداد نحو ذلك الذى يواجهه فقط ، وبدون أن يعود إلى
الجهة المضادة نحو الضد الآخر ، أو يتم الدورة ، حينئذ نعلم أن جميع الأشياء تجمد
فى النهاية فى نفس الصورة ، وأن نفس الحالة تستمر فى جميع الأشياء ووقف
كونها - وكيف يكون ذلك - فأجاب سقراط ليس هناك أدنى صعوبة فى فهم
ما أقول . وبدلا من ذلك فلنترض مثلاً أن «الناس» موجود ، ولكن «البقطة»
لم تولد من النوم ، لكى نوازنه وتعادله ، حينئذ نعلم أن الحالة النهائية لكل
الأشياء تجعل من قصة أنديميون^(١) عملا صيانيا واضحا لا ينطبق فى أى مكان ،
حيث أن سائر الأشياء تكون فى نفس الحال وتنام مثله . ولنترض أيضا أن
كل الأشياء تتحد ولا تنفصل أبدا فلا تلبث أن تحقق كلمة « أنكساغوراس » :
« كل الأشياء مختلطة » كذلك لنترض أخيرا يا عزيزى سيبس ، أن كل اهو
مشارك فى الحياة يموت ، وأن الذى يموت يحتفظ بهذه الصورة نفسها ولا يعود
للعياة أبداً ، ألا توجد حينئذ ضرورة قاهرة بأن كل شئ فى النهاية يموت
ولا يحيا شئ ؟ ولنسلم فى الواقع بأن هذا الذى يحيا ، ينشأ من شئ غير الموت
وأن الذى يحيا يموت ، فبأى وسيلة تتجنب أن كل شئ يتلاشى فى الموت ؟ -
فقال سيبس : لا وسيلة على الإطلاق فى رأيى . ولكن على العكس إن هذا الذى
قول هو عين الحقيقة فى رأيى . - فاستأنف سقراط قائلا : ألا يوجد شئ فى
الحقيقة ياسيبس ، طبقاً لرأى الشخصى ، أحق من هذا ، ونحن لم نتدع فيما سلنا به

(١) أسطورة الراعى أنديميون انه سمح له بدخول الاولب - وأراد أن يجعل هيرا
(إحدى الآلهة) تحبه ، فطرده من الاولب - وحكم عليه أن ينام نوما أبدياً .

بهذا الصدد . كلا إن هذه لأمر حقه : البعث - أى من الموتى - ينشأ الأحياء .
وأن لنفوس الموتى وجودا . وأنى أصبر على القول بأن مصير النفوس الحيرة
أحسن . وأن الشريرة لها أسوأ مصير .

مهمة التذكر

حينئذ أستأنف سبب الحديث قائلا : فى الحقيقة أن ذلك أيضا هو معنى
الحجة المشهورة - (على فرض أنها صادقة!) - والتي تعودت أن تتحدث عنها كثيرا .
قال : إن تعلمنا ليس فى الحقيقة إلا تذكرًا ، وطبقا لهذه الحجة إنه لضرورة
من غير شك أن تعلم فى زمن سابق ما تذكره فى الوقت الحاضر . وهذا
لا يكون ممكنا ، لو لم تكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالكون هذه
الصورة الإنسانية . وعلى هذا النحو إذن من المرجح أن النفس شئ خالد وتكلم
سيامس بدوره قائلا : ولكن ياسيمس ، كيف ثبت هذا ؟ ذكرنى بهذا فأبى
لا أنذكره جيدا الآن . - قال سبب : إنه يوجد حقا دليل عظيم يثبت هذه
الحجة : ذلك بأن نسأل رجلا ، فإذا كان السؤال مرتبا ترتيبيا منطقيا ، فإنه
يذكر من تلقاء نفسه ، كل شئ ، كما هو فى الحقيقة . ومع ذلك إذا لم يكن عنده
معرفة أو حكم صائب ، فإنه يكون عاجزا عن فعله . وانتقل بعد ذلك إلى
الأشكال وطرق أخرى من هذا النوع ، وحينئذ يكون لك الحق فى أن تعلن
بكل تأكيد ممكن ، أن الأمر كذلك .

- قال سقراط : من الممكن مع ذلك ياسيماس أنه لا يمكن اقناعك على هذا
النحو على الأقل . انظر إذن ، إذا تأملت المسألة على هذا النحو قريبا ، فإنك
تشاركى رأى ، لأن كل ما تجد غير قابل للتصديق هو بكل تأكيد كالاتى : كيف أن

ماتسميه تعلما هو تذكر ؟ - فأجاب سيمياس ليس لدى أنكار لهذا الموضوع .
لكنى احتاج فقط أن اكون فى الحالة نفسها التى تحدث عنها الحجة وأن ادفع
إلى التذكر . وفى الحقيقة أن سيمياس قد عاون قليلا بالعرض الذى قام به فى
تذكيرى واقتاعى . ومع ذلك لن أكون أقل ارتياحا لسماعى الآن بأى طريقة
عرضتها أنت - فقال أنا ؟ إنى عرضت المسألة كما يلى : ألسنا متفقين بدون شك
على إنه لى تذكر شيئا ، يجب أن نكون قد علمنا به فى وقت ما من قبل ؟ -
نعم بكل تأكيد . - وإذن هل نحن متفقون على هذه النقطة الآتية : وهى أن
المعرفة إذا حدثت فى ظروف معينة ، إن هى إلا تذكر ؟ وهذه الظروف التى أعينها
سأقولها لك / إذا رأينا أو سمعنا أى شئ . وإذا حدث لنا أى احساس آخر ، فإن
المعرفة لا تتناول الشئ وحده ، ولكن تتناول فكرة شئ آخر كذلك ليس
موضوعا للمعرفة نفسها ، ولكنه موضوع معرفة أخرى . حينئذ قل ألسنا متفقين فى
أدعائنا أن هناك تذكرآ ، وأن التذكر هو الشئ نفسه الذى جاءت فكرته ؟ -
وكيف ذلك ؟ - لنضرب أمثلة : إن معرفة لإنسان شئ . ومعرفة قيثارة شئ آخر
فما أعتقد ، - وفى الواقع كيف لا ؟ - أنجهل أن المحبين ، عند رؤيتهم قيثارة أو
ثوب أو أى شئ آخر يستعمله أحيائهم عادة ، يكونون تماما فى حالة من فكر
عند معرفة القيثارة فى صورة الحبيب صاحب القيثارة ؟ - وهذا هو التذكر ..
وبالمثل عندما نرى سيمياس ، فإن ذلك يذكر سيمياس . ويمكن أن نجد ألقافا من
الأمثلة المشابهة من غير شك - فقال سيمياس : آلاف الأمثلة بكل تأكيد قسما
بزيى وقال : وهكذا ألا تكون كل حالة من هذا النوع تذكرآ ؟ وبخاصة عندما يتعلق
الأمر بهذه الأشياء التى يجرى عليها الزمن أو السهو ذيل النسيان ؟ فقال إن هذا
ثابت بالتأكيد . - فاستأنف سقراط : ولكن قل لى عند رؤية رسم حصان
وقيثارة ، هل يمكن أن تذكر إنسانا ؟ وعند رؤية صورة سيمياس هل تذكر

سيس؟ - نعم بالتأكيد - وكذلك ألا تمدد كرسيماس نفسه حين رؤية صورته؟
فقال : بكل تأكيد يمكن ذلك ! أليس حقا إذن أنه من الواقع أن بداية التذكر
في كل هذه الحالات يكون نارة شبيها ونارة أخرى ميانا؟ - هذه هي الحقيقة .

ولكن عند تناول الحالة التي يكون فيها الشبيه الذي اتخذناه مبدأ للتذكر ما ،
أليس من الضروري أن نكون من ناحية أخرى مستعدين للتفكير الآتي : هل
الشيء الذي نعتبره ناقصا - هل ينقصه شيء - أولا ينقصه في مشابهته لذلك الشيء
الذي تذكرناه ^(١) ؟ فقال من الضروري : أن نفكر في هذا - فاستأنف سقراط
حديثه قائلا : لنبحث الآن إذا لم يكن الأمر كذلك ، فمنع نؤكد بدون شك
أنه يوجد شيء مشابه ، ولا أريد أن أنسكلم عن قطعة من خشب وقطعة أخرى ،
ولا عن حجر وحجر آخر ، ولا عن شيء من هذا النوع ، ولكن عن شيء
إذا قورن بما تقدم يتميز عنه : أي المساواة بالذات . وهل يجب علينا أن نثبت
أنها شيء ما أو نترك وجودها ؟ فقال سيس : يجب أن نثبتها بالتأكيد وحق
الإله زيس ! إن هذا حسن جدا ! وهل نعرف أيضا ما هي في ذاتها ؟ - فقال
نعم بكل تأكيد - ومن أين أتينا بهذه المعرفة التي لدينا ؟ أليس من هذه الأشياء
التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة ؟ أليست هي هذه القطع من الخشب وهذه الحجارة
والأشياء الأخرى المماثلة ، والتي بدت لنا مساواتها ، فجعلتنا نفكر في هذا
المساري الذي يتميز عنها ! هل تقول إنها لا تتميز في نظرك ؟ - حسنا فلنبحث
المألة مرة أخرى من الوجهة الآتية : ألا يحدث أن تبدو لنا بعض الأحجار

(١) لو وضع شيان أمام الذاكرة - واحد ذكرنا بالثاني - فنسأل أنفسنا : هل الشيء
الثاني ينقص من شبيهه أم لا ينقصه في الشيء الذي ذكرناه - هل إذا رأيت صورة
سيماس - وأذكر كرسيماس - هل الثانية مطابقة للصورة التي رأيته بيني أم
ينقصها شيء من المطابقة .

أو قطع الخشب بدون أن تتغير ، تارة متساوية وتارة أخرى غير متساوية ؟ -
هذا ثابت بكل تأكيد . ولكن ماذا ! هل بدت لك المساواة بالذات في بعض
الحالات عدم مساواة ؟ - لم يحدث ذلك قط يا سقراط ! وقال : بالتالي ليس
هناك تماثل بين مساواة هذه الأشياء . وبين المساواة في ذاتها - على أى الحالات
يا سقراط هذا واضح لدى . وقال : وليس أقل تأكيداً أنها هي هذه الأشياء
المتساوية نفسها التي ، مع تميزها عن المساوى المذكور ، قادتك مع ذلك إلى إدراك
وتحصيل معرفة هذا المساوى ؟ قال : ليس هناك شيء أوضح من ذلك - وذلك
سواء كانت المساواة تشبهها أو لم تكن تشبهها أليس كذلك ؟ - نعم بكل
تأكيد - فقال سقراط : بكل تأكيد أن هذا لا يدخل له في الموضوع ومن حيث
إنه إذا رأيت شيئاً ما ، فإن رؤيتك لهذا الشيء تجعلك تفكر في شيء آخر ،
حينئذ سواء أكان شبه هناك أو مباينة ، فإن ما يحدث هو بالضرورة تذكر . -
هذا ثابت إطلاقاً .

فاستأنف سقراط كلامه قائلاً : ولكن قل لي هل يسير الأمر على هذا
النحو في متساويات قطع الخشب ، وفي المتساويات التي كنا نتكلم عنها منذ
هنية^(١) ! وهل تبدولنا هذه المتساويات كما تبدولنا حقيقة المتساويات بالذات ؟
وهل ينقصها شيء أم لا من هذه الحقيقة لكي تلائم ماهية المتساوى ؟ فقال هيه !
إنه ينقصها الكثير ! ألسنا متفقين على هذا ؟ عندما نرى شيئاً ما نقول لأنفسنا :
« هذا الشيء الذي أراه الآن يميل إلى أن يتفق مع حقيقة أخرى ، ولكن
لنقصه لم ينجح في أن يكون مثل الحقيقة التي نحن بصدددها ، وبالعكس
يكون أدنى منها » . وبدون شك لأجل أن تفكر هذا التفكير ألم يكن من
الضروري أن تسنح لنا فرصة من قبل لمعرفة الحقيقة التي - تقرب من الشيء مع

(١) قول هنيء - هذا حبر متساوى وهذه شجرة متساوية . . الخ . فالمساواة
متحققة فيهم جيداً . فبل هناك مساواة بذاتها أم لا . نعم هناك . وهذه المساواة إحدى المثل

أنه ينقص عنها ؟ - هذا ضرورى - وماذا نستخلص من ذلك ؟ هل وجدنا أنفسنا أم لا فى الحالة نفسها بالنسبة للتساويات والتساوى فى ذاته ؟ - تماما - ومن الضرورى إذن أن نكون قد عرفنا من قبل المتساوى ، قبل الوقت الذى أعطتنا فيه للمرة الأولى رؤية المتساويات الفكرة بأن جميع المتساويات تنوق إلى أن تكون مثل المتساوى ولو أنها مع ذلك تنقص عنه . - إن ذلك هو نفسه . - وهالك علاوة على ذلك ما نحن متفقون عليه أيضا : إن أصل هذا التفكير بل امكان حدوثه لا يتأتى إلا من عمل البصر أو اللمس أو أى إحساس آخر ، وهذا ما يقال كذلك بالنسبة لبقية الحواس . - هذا فى الواقع يا سقراط متشابه جدا على الأقل بالنسبة للغاية من هذه الحجة . ومهما يكن من أمر فن المؤكد أن إحساساتنا هى التى يجب أن تعطينا فكرة أن المتساويات المحسوسة تنوق إلى حقيقة المتساوى نفسها ، وأنها تكون ناقصة بالنسبة لها . وإذا كان الأمر بخلاف ذلك ، فإذا تقول ؟ - نفس القول ! وهكذا قبل أن نبدأ فى أن نرى ونسمع ونحس بأى طريقة أخرى ، وجب علينا فى الواقع أن نحصل على معرفة التساوى فى ذاته وفى حقيقته ؛ أى نعم لكى يجوز لنا أن نربط إلى تلك الحقيقة المتساويات الناشئة عن الاحساس بأن قول لأفئنا ، أنها كلها ترغب أن تكون شبيهة بتلك الحقيقة ولها مع ذلك أقل منها ! - هذه نتيجة لازمة لما سبق أن قلناه من قبل يا سقراط ، ثم أليس حقا أنا حالما نولد نشعر فى أن نرى ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟ - بكل تأكيد ، نعم ، ولكن هل قلنا إنه كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل

(١) يتحقق التساوى إذن فى أشياء متساوية . ولكن كيف عرف أنها متساوية ، كانت هناك فكرة عندما مثلا . - وهى فكرة التساوى فى ذاته - هى فكرة التساوى المطابق . ولكن كيف علمت بها - فى عالم آخر - حيث كانت أنفسنا أولا - هو عالم اللذ . - غير أن أرسطو ما اعتقد ولا آمن بهذا انه يبدأ العلم بالقياس . فالتقسيم . فالتقسيم شيئا بهي . - تصرف حقيقة المتساويات .

على معرفة المتساوى ؟ - وإذن هل من الضروري ، كما يبدو ، أن نكون قد حصلنا عليها قبل أن نولد - هذا ما يبدو لى .

وهكذا من حيث أننا قد حصلنا عليها قبل الولادة، وحيث أننا نستخدمها عند الولادة ، فعلى ذلك كنا نعرف قبل أن نولد ، وحين الولادة ، ليس فقط المتساوى مع الكبير والصغير ، ولكن أيضا كل ما هو من هذا القبيل ، أليس كذلك ؟ لأن كل ما تعنيه حجتنا الآن ليس هو أن المتساوى أكثر من الجبل في ذاته والخير بذاته والمعادل والقديس ^(١) ، وعلى العموم طبقا لتعيرى ، كل ما هو عليه طابع « الوجود بالذات » سواء في الأسئلة التي توضع أو الأجوبة التي تلقى ، ^(٢) بحيث أنه من الضروري لنا أن نكون قد حصلنا على معرفة كل هذه الأشياء قبل الولادة .. إنه لذلك - وأبضا على فرض أنه بعد أن نكون قد حصلنا عليها لاتساها أبدا ، ^(٣) وعلى فرض أن نولد دائما ومنا هذه المعرفة . وأن نحفظها دائما مدى الحياة . والمعرفة في الواقع تتألف مما يلي : أنه بعد معرفة أى شئ . نستخدمها ولا نساها أبدا . ولذا أن مانسميه « النسيان » أليس هو ترك معرفة ما ؟ فقال : هذا بدون أدنى شك يأسقراط - وفي مقابل ذلك يمكن أن يفرض فيما اعتقد ، أن هذا الاكتساب السابق لولادتنا قد فقدناه عند الولادة ، ولكن عند استعمال حواسنا فيما بعد تجاه هذه الأشياء التي نحن بصدددها ، فإنا ندرك ثانية ، المعرفة التي حصلنا عليها في زمن ماض . وحينئذ إن مانسميه « تعلماء » أليس هو إدراك معرفة هي ملكنا ؟ وبدون شك إذا ما سمينا ذلك « تذكر » ألسنا نستخدم الطريقة الصحيحة ؟ - بكل تأكيد - ومن الممكن في الواقع ، وهذا على

(١) إن الحكم بشأن شئنا يختلف عن الآخر وأنه أدنى من لاهم . إن التذكرة في الواقع من الشئ إلى الشئ .

(٢) إن معرفة لسؤال والجواب عنده هي جد الجدل والجدل هو كذلك الآلة الضرورية للتذكر

(٣) تحدث في أثناء الولادات المتعاقبة .

الأقل ما ظهر لنا ، انا إذ ندرك شيئا ما بالبصر أو بالسمع أو بأى حاسة أخرى فإن هذا الشيء يهيبنا لنا فرصة لتفكر فى شئ آخر نكون قد نسيناه ويقترب من الأول بدون أن يشابهه . وعلى ذلك اكرر أن الأمر لا يخرج عن شيئين : إما أن نولد ومعنا معرفة الموجودات بالذات ، وهذه المعرفة تكون لنا جميعا مدى الحياة ، وإما بعد الولادة . فالذين يقول عنهم إنهم يتعلمون ، لا يفعلون شيئا سوى

أن يتذكروا ، وفى هذه الحالة يكون التعلم تذكرا . - وهكذا إن المسألة باسقاط قد عرضت حقا عرضا حسنا ؟ - فإذا تخار اذن ياسيمياس ؟ المعرفة عند الولادة ؟ أم تذكر الاحقا للمسبق ان حصلناه من معرفة ؟ - انى لا أستطيع باسقاط ان اختار الآن ؟ - ولكن قل لى هذا اختيار تستطيع أن تفعله بان تحول لى رأيك فى موضوعه : هل يستطيع الرجل الذى يسرف أولا أن يبرهن على ما يعرف ؟ - بالضرورة القاهرة باسقاط ! وهل تمتد علاوة على ذلك أن كل الناس يستطيع أن يبرهن على هذه الحقائق التى كنا بصددنا منذ هنية . فاجاب سيمياس : انى أود ذلك جدا ، ولكن ما احرانى ان اخشى ألا يوجد غدا وفى مثل هذه الساعة ، انسان على ظهر الأرض يستطيع أن يقوم بذلك خير قيام ! هل ينتج من ذلك على الأقل ياسيمياس ، ان معرفة هذه الحقائق ، بحسب رأيك ليست ملكا لكل الناس ؟ - كلا احلافا ! - فالتاس إذن يتذكرون ما عرفوه فى زمن مضى . - هذا بالضرورة . - وما هو هذا الوقت الذى حصلت فيه نفوسنا على معرفة هذه الحقائق - من المؤكد أنه لم يكن هناك وقت يؤرخ ميلادنا

الإنسانى - كلا بالتأكيد ! إذن هل يكون ذلك قد حصل من قبل - نعم - ومن ثم فالنفوس - ياسيمياس - كانت موجودة قبل وجودها فى الصورة الانسانية منفصلة عن الجسد والملكة للفكر - ألا تكون ، باسقاط ، لحظة ميلادنا هى

اللحظة نفسها التي نحصل فيها على هذه المعارف ، لأن ذلك أيضاً وقت يبقى لنا (١) أحقاً يا صاح ؟ ولكن حينئذ في أي وقت فقدناها ؟ لأنه من المؤكد أننا لم نكن نستخدمها عندما ولدنا ، وقد اتفقتنا على ذلك منذ لحظة وعلى ذلك إما أننا فقدناها في نفس اللحظة التي فيها نحصل عليها ، وإما أن يكون لديك لحظة أخرى تستطيع أن تذكرها ؟ محال يا سقراط ! والحقيقة هي أنني دون أن أدرك ، تكلمت عن لا شيء .

- حينئذ أليس موقفنا ياسيمياس كآلآني : إذا كان هناك ، كما نردد ذلك بدون انقطاع ، جميل وخير وكل ماله مثل هذه الحقيقة ، وإذا كنا نرد لها كل ما يأتي من الحواس ، لأننا نكتشف أنها كانت موجودة من قبل ، وأنها كانت لنا ، وأخيراً إذا قارنا هذه المشاهدات بالحقيقة التي كنا بصدددها ، فبناء على نفس الضرورة التي تدل على وجود كل هذا ، فإن نفسنا موجودة ووجودها سابق لولادتنا . ولنفترض على العكس إن كل هذا لا وجود له ، ألا يكون عرضنا لهذه الحجة عبثاً . أي نعم . وهل يبدو الموقف كذلك ، ألا يوجد لكل هذا ولنفسنا ضرورة وجود ماثلة من قبل أن نكون ولدنا ، ومن لا وجود الحد الأول إلى لا وجود لحد الآخر ، فقال سيمياس : يستحيل يا سقراط أن يشعر أحد أكثر مني بما في هذه الضرورة من شبه ! ياله من تخلص جميل لهذه الحجة بهذه المشابهة بين وجود النفس قبل أن نولد وبين وجود هذه الحقيقة التي تتكلم

(١) السؤال الذي يتره : الآن - سؤال سيمياس - وهو لم لا تكون تلك المثل - قد عرفت ساعة الميلاد لأجل ذلك . فبدحض سقراط السؤال - لو كانت معرفة المثل - وقت ميلادنا - فلم نسيناها - إن عرفناها ساعة الميلاد - فإنها تبقى دائماً طوال الحياة . لا يذكرنا بها إحساس . كما يحدث في الواقع ونفس الأمر لقد رددت بكلمات على هذا فوضع نظرية أن النفس ليس لها علم سابق إلا ساعة الولادة - وهذا العلم هو كونه عن ظهور .

عنها ! وعندى أنه ليس هناك أوضح في الواقع مما يلى : كل ما هو من هذا القيل فهو حاصل على أكبر درجة من الوجود كالجمال والخير وكل ما كنت تتحدث عنه منذ هنية - وإني من جهة قد إقتضت بهذا الدليل ^(١) .

فى أنه يجب الجمع بين المحججين الأوليين :

- فقال سقراط . ولكن سيبس ؟ إنه يجب إقناع سيبس . - فأجاب سيبس : إنه مقتنع بما قلت فيما أعتقد على الأقل ، ولو أنه لا يوجد شك أكثر عناداً منه بالنسبة للحجج ، ومع ذلك فإن النقطة التى لا يشوب إقتناعي بها قصصى فيما أعتقد ، أنه قبل ميلادنا كانت نفوسنا موجودة . ولكن هل حقا إن نفوسنا يجب أن توجد كذلك بعد الموت . فقال سيبس : هذا فى رأيى .الم يعم عليه البرهان . وعلى العكس يبقى ماثلاً أمامنا تلك الفكرة العامة التى ذكرها سيبس الساعة : من يدري فى الواقع إذا كانت النفس فى اللحظة التى تموت فيها لا تتبدد ، وإذا لم يكن هذا بالنسبة لها ، هو اية وجودها . - إذاً ما المانع . - فقد يمكن أن تولد وإن تتكون من أصل آخر ، وإن توجد أخيراً قبل أن تحل فى جسد إنسانى ، ومن جهة أخرى ، عندما تحل فيه أو تنفصل عنه ، نجد فى هذه اللحظة هى أيضاً ، نهايتها وفناءها . - فقال سيبس : هذا كلام طيب ياسيبس ومن الواضح إننا فى الواقع نكون قد بلغنا ، إن صح القول ، إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه : أى أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، فليكن ، ولكن يجب أن نبرهن علاوة على ذلك إنه حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط سيصل البرهان إلى غايته .

(١) لا بد من وجود الروح قبل الميلاد . ولأن الجمال والخير وسائر مثلها وجود غاية فى الحق والتجريد .

- قال سقراط : إن لديكما هذا الدليل ياسيمياس وأنت ياسيس ، وهو لديكما حتى الآن ، بشرط أن قبلنا أن تربطنا هذه الحجة مع الحجة التي سبقتها والتي سلطنا بها ، لتكون منها حجة واحدة . أى أن كل الذى يحيا يولد من الذى يموت ، فهل قبل فى الحقيقة وجودا سابقا للنفس . وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلادها لا يمكن أن يكون لها أصل آخر إلا الموت وحقيقته وأن هذا منشأها ؟ ومن هنا كيف لا يكون وجودها ، حتى بعد الموت ، ضروريا حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد . وعلى كل حال يوجد هنا دليل ولنقل ذلك مرة أخرى منذ الآن . ومع ذلك فيبدو لى أنك - ياسيس وأنت ياسيمياس - نحبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر لأن خوفا صيانيا يتماكلا بأن ربما تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، قدستها وتبددها ، وبخاصة حين يتفق أنه بدلا من الجو الهادئ تهب ربيع عنيف ساعة الموت ؟ « فأخذ سيس يضحك ويقول : « هل نحن جنباء ياسقراط ؟ فليكن ، حاول أن تثبتنا ! ولنقل بالأخرى أنه ليس نحن الجبناء ، ولكن فيما بيننا لست أدرى بدون شك ، أى طفل تخيفه مثل هذه الأشياء . إذن اجتهد فى أن نجعل هذا الطفل يعدل عن عن خوفه فلا يستشعر بمحو الموت نفس الخوف الذى يستشعره من القول ! - قال سقراط : ولكن حينئذ إن ما يلزم له هو تمويزة كل يوم حتى يحى الوقت الذى فيه تحصله هذه التمويزة من خوفه ! ومن أين لنا إذن ، يا سقراط بساحر قدير لمقاومة مثل هذه المخاوف ، حيث أنك تأهب للمفادرتنا ، فأجاب سقراط : أى سيس إن بلاد اليونان واسعة ، ولا ينقصها بلا شك رجال كاملون . ومن جهة أخرى ما أكثر الأهم المتبريرة ؟ فاجعل موضوع بحثك كل هؤلاء الرجال وفى طلبك مثل هذا الساحر لا تدخر مالا ولا نصبا ، وقل لنفسك : إنه ليس هناك شئ - آخر نستطيع بحق أن تبذل فيه مالمك ! ولكن يجب أن تخضموها

أنفسكم لبحث مشترك ، لأنه قد يتعذر عليكم أن تجدوا أناسا أقدر منكم على القيام بهذه المهمة ! فقال سييس : حسنا ! لقد اتفقنا ، سنفعل ذلك ! ولكن فلنستأنف حديثنا من النقطة التي وقفنا عندها ، إلا إذا كان هذا لا يوجبك .

حجة جديدة

موضوعات الخواص والفكر :

- بل ، على العكس ، إن ذلك يسرفي جدا ! ولماذا تستند أن الأمر يجب أن يكون بخلاف ذلك ؟ فصاح سييس : ياله من كلام طيب ! - فقال سقراط : أليس من الواجب أن نسأل سؤالا كالاتي : أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التي تكون التبدد ؟ ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن نخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات ؟ وبعد ذلك ألا يجب علينا أن نبحث إذا كانت هذه هي حالة النفس أم لا ، وأخيرا أن نشعر بالنسبة لأنفسنا تبعا للنتيجة إما بالثقة وإما بالخوف ؟ فقال : هذه هي الحقيقة - أليس من الملائم إذن أن ماركب وما هو مركب بطبيعته : يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه حقا ؟ ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب ، أليس من الملائم لهذا فقط أكثر من أى شيء آخر ، أن يتفادى هذه الحالة ؟ فقال سييس : نعم هذا رأيي ، وانه لسكذلك . - قل لى هذه الأشياء التي تكون دائما هي هي والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من راجح جدا أن هذه هي الأشياء غير المركبة؟ بينما الذي يتغير والذي تارة يهلك طريقا وتارة طريقا آخر ، هو الشيء المركب؟ إنه كذلك ، في رأيي على الأقل . فقال : والآن فلننض نحو هذا نفسه حيث يتودنا الدليل السابق ، ذلك الوجود في ذاته الذي نفسر وجوده في أسئلتنا كما في أجوبتنا ؛ قل لى هل يبقى دائما هو هو ، أو تارة يكون كهذا وتارة أخرى

يكون كذلك ؟ فالتساوى في ذاته والجميل في ذاته ، وحقيقة كل شيء بالذات ، هل يمكن أن يكون ذلك عرضة لتغير ما ؟ أو بالأحرى ألا يبقى كل واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة في ذاتها وبذاتها ، دائماً هو هو في ذاته دون أن يقبل أى تغير على الإطلاق لا في مكان ولا في زمان ولا في شيء ؟ فقال سيديس : من الضروري يأسقراط أن كلا منهما يحتفظ بذاتيته . ومن ناحية أخرى ماذا يحدث للأمثلة المتعددة للجمال ، وكذلك للرجال وللخيول ولللابس ، أو لأى شيء من هذا القبيل ، والتي تكون إما متساوية وإما جميلة ، وبالاختصار كل مانعته بالاسم نفسه كل الحقائق التي نحن بصدددها ؟ هل تحتفظ بذاتيها ! وإما على عكس ما يحدث للأولين ؟ أليس تنكر أنها تكون غير شبيهة بها ، ولا يكون لهماو تكلمنا بدقة ، ذاتية - فقال سيديس : وفي هذه الحالة إنها لا تبقى أبداً كما هي . - وعلى ذلك أليس تستطيع أن تلمس الأولى وأن تراها ، وتستطيع حواسك الأخرى أن تعطيك الاحساس بها ، بينما الأخرى التي تحتفظ بذاتيها ، لا يمكنك مطلقاً أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ؛ وخفية عن الرويا ؟ - فقال : لانستطيع أن نقول أصدق من هذا !

- هل تريد أن تسلم إذن بأنه يوجد نوعان من الحقائق : إحداها منظورة والأخرى غير منظورة فقال : فلنسلم بذلك . - وعلاوة على ذلك فإن تلك التي تكون غير منظورة تحتفظ دائماً بذاتيها ، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيها . فقال : فلنسلم بهذا أيضاً . فقال سقراط : حسناً فلنواصل بحثنا ، أليس حقاً أنه يوجد فينا شيان : إحداها الجسد والآخر النفس ؟ - فقال : لاشي . أصدق من هذا . - من هذين النوعين إذن ، ما الذي نستطيع أن نقول عنه إنه أكثر

شبهها بالجسد وأقرب إليه . قال : إنه لواضح للجميع أن الجسد أكثر شبها
 بالنوع المنظور . - ومن جهة أخرى ما النفس وهل هي شيء منظور أم شيء
 غير منظور - قال : شيء غير منظور للناس على الأقل . ياستقراط ! ومع ذلك
 فعندما تكلم عما هو منظور وعما هو غير منظور ، هل تكلم عن هذا بالنسبة للطبيعة
 الانسانية ، أم هل تعتقد أن هذا بالنسبة لشيء آخر ؟ هذا بالنسبة للطبيعة الانسان -
 وعلى هذا ماذا قول عن النفس أم شيء منظور أو شيء لا يرى - هي شيء
 لا يرى - هل هي إذن شيء غير منظور - نعم - هل هناك إذن النفس شبه
 بالنوع غير المنظور أكثر مما للجسد . ولكن للأخير شبه أكثر بالنوع المنظور
 هذا ضروري تماما ياستقراط . - ألم تكن قول ذلك منذ هنية ! بأن النفس تستخدم
 الجسم أحيانا ليبحث مسألة ما بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى ، لأن
 الجسم هو الآلة ، حينما يكون البحث بواسطة حاسة من الحواس . حينئذ ليست النفس
 كما كنا نقول ، يجرها الجسد نحو ما لا يحتفظ بذاتيته أبداً ، فتكون هي نفسها
 هائمة ومضطربة ، وتدور بها الرأس كما لو كانت ثملة : وذلك لأنها تكون على
 اتصال بأشياء من هذا النوع . - نعم بالتأكيد . - واعلم على العكس أنها عندما
 تكون في ذاتها وبذاتها في هذا الامتحان ، فإنها تتوجه إلى هناك نحو ما هو
 نقي وما هو خالده وما لا يفنى وما يبقى هو دائماً ، وبسبب صلتها به فإنها تأخذ
 مكانها الذي يبيحه لها دائماً بالقرب منه ، حقيقة وجودها في ذاتها وبذاتها . وعلى
 هذا فإنها تقف عن هيامها ، وبالقرب من هذه الأشياء التي نحن بصددها ، فهي
 تحتفظ بذاتيتها وبكونها : ذلك أنها تكون متصلة بأشياء من هذا النوع ^(١)
 أو ليست حالة النفس هذه هي التي ندعوها الفكر - قال : إن هذا ياستقراط قول
 حسن وصحيح تماما ! - ومرة أخرى أي الحالتين إذن في نظرك ؛ طبقا لحججنا

السَّامِجَةُ ولحجبتنا هذه ، تكون النفس أكثر شها بها وقراءة ، - فأجاب: أرى
ياسقراط أنه لا يوجد شخص لا يمكنه أن يعلم ، تبعاً لذلك ؛ ولو كان أغبي الناس
بأن النفس تشبه من كل وجه ، ذلك الذي يبق هو هو دائماً ، أكثر من ذلك الذي
لا يكون كذلك - والجسد من ناحيته يشبه النوع الثاني .

- هاك الآن وجهة نظر أخرى . حينما يجتمع النفس والجسد ، فإن الطبيعة
تفرض على هذا الأخير المبودية والطاعة ، وعلى الاولى الأمر والسيادة . ومن
هذه العلاقة الجديدة ، أى الاثنين ، فيما ترى ، يشبه ما هو الهى ، وإيها يشبه ما
هو فان ؟ ولكن ألسنت ترى أن ما هو الهى يكون من طبيعته أنه قد خصص
للأمر والقيادة ، وبالعكس إن ما هو فان ، خصص للطاعة والعبودية - ؟ إن هذا
هو رأيي . - أى الاثنين إذن تشبه النفس ؟ - ليس هناك أوضح من ذلك
ياسقراط ! إن النفس تشبه ما هو الهى ، والجسد يشبه ما هو فان .

- قال : انظر - ياسيس ، إذا كان كل ما قبل يؤدي إلى النتائج الآتية : أن
ما هو الهى وخالده ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال
هو هو دائماً بذاته ، فهذا هو الذى تشبه النفس أكثر ما يمكن ، وبالعكس إن ما
هو انساني وفان وغير معقول وذو أشكال متعددة ، وما هو عرضة للانحلال وما
لا يبقى هو هو ذاته ، هذا هو بالعكس ما يشبه الجسد أكثر وعلى هذا يا عزيزي
سيس ، هل نحن في حالة تسمح بمعارضة ذلك . ونبرهن بذلك أن الأمر ليس
كذلك ؟ لا يسعنا ذلك .

- ماذا يتبع من ذلك ؟ مادام الأمر كذلك ، أليس التحلل السريع هو
الذى يلائم الجسد ، وأما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أوأى
حالة تقترب من ذلك ؟ - وفي الواقع كيف لا ؟ وانك لتتعرض هنا بما هوأت :
بعد موت الانسان ، أن ما هو منظور فيه ، أعنى الجسد ، ذلك الذى له علاوة على

ذلك مكان يرى فيه أو بعبارة أخرى ما يسمى بالجحيم ، أليس يلائمه الانحلال والتبدد مثل الدخان ، ومع ذلك لا يحدث له كل ذلك مباشرة ، بل على العكس يتأوم زمنا طويلا معقولا : وأما الجسم الذى على أعظم حظ من الرشاقة وفى أبهى نصرته ، فإن هذه الفترة تكون طويلة جدا . فى الحق أنه إذا نزع لحمه وحط كالويات المصرية ، فإن بقائه يكون تاما تقريبا أثناء زمن غير محدود ، وحتى لو أصاب الجسد الفساد ، فإن هناك اجزاء كالنظام والاعصاب ، وكل ما هو من هذا القبيل ، لو تكلمنا بدقة ، تبقى خالدة . اليست هذه هى الحقيقة ؟ - نعم - وحينئذ فإن النفس من جانبها ، التى هى غير منظورة ، والتى تذهب إلى عالم آخر ، إلى مكان يلائمها ، عالم نبيل غير منظور ، نحو ديار هاوس ، لو اردنا أن ندعوه باسمه الحقيقى ، بجوار إله خير وحكيم ، هناك حيث ستذهب نفسى كذلك بعد قليل إن شاء الله ، أقول هذه هى النفس التى فىنا خصائصها وتكوينها الطيبى على ما ذكرنا ، وهى التى تتبدد وتفتى ، حالما تنفصل عن الجسد ، كما يدعى أغلب الناس ! وهيات يا عزيزى سيمياس ويا عزيزى سيسس - على العكس من باب أولى - هاك جلية الأمر .

الاضطرار فى مصير النفوس

» لنفرض أن النفس التى تنفصل عن جسدها قوية ، أى لا تأخذ منها شيئا منه ، ولهذا السبب فإنها - بدلا من أن تنصل به فى الحياة اتصالا اراديا ، قد وصلت باجتنابه الى أن تجمع نفسها فى ذاتها وبداتها ، ولهذا السبب أيضا فإن هذا هو ما تمارسه دائما ، وهو ما يبادل تماما قولنا إنها تشتغل بالفلسفة بمعنى الكلمة ، وأنها فى الحقيقة تمرن على الموت دون أن تجد صعوبة . هل تستطيع أن تقول إن مثل هذا السلوك ليس مرانا على الموت^(١) - هو كذلك تماما .

وإذا كانت هذه حالتها إذن ، فإنها ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور ،
نحو ما هو إلى وخالد وحكيم ، نحو مكان حيث يحقق لها وصولها إليه السادة ،
وحيث تتخلص من الهذيان والحق والخاوف والمذات الوحشية وكل الشرور
الأخرى للحياة الانسانية ، - وكما يقول المريدون - إنها تقضي بقية وقتها في صحبة
الآلهة حقا ؟ هل هذا الحديث هو الذى يجب أن نأخذ به ياسيس ، أو حديثا
آخر ، - فقال سيس : هذا الحديث نفسه ، كما بريس ! - وأعتقد أننا نستطيع
أن نفترض على العكس أن النفس مدنسة وغير طاهرة حين تنفصل عن الجسد ،
فإنها في الواقع كانت تشارك الجسد الموجود وكانت تعنى به وتحميه ، وكان هو
قد فتنها برغائبه وملذاته ، حتى إنها لم تكن ترى شيئا حقا ، إلا إذا كان له
صورة الجسد ، والذى يمكن أن يحس ويرى ويشرب ويؤكل ويستخدم في
المذات ، بينما ما هو قائم في نظرنا وغير منظور ولكنه على العكس معقول
ومفهوم بالفلسفة ، فإن هذا هو الذى تعودت أن تكرهه ، وتواجهه في خوف
وتهرب منه . أما إذا كانت هذه حالها ، فهل تعتقد أن هذه النفس حين تنفصل
عن الجسد ، يجب أن تكون في نفسها وبفسها وبدون مزيج ؟ - فقال : لا على
الاطلاق ! وهل تعتقد بالأحرى ، فيما أظن ، أنها ملئت قطعة قطعة بجسديه
لأن علاقتها بهذا الجسم الذى تشاركه الوجود ، تصبح باطنية وطبيعية ، ولأنها لم
تقطع عن العيش معه ، ولأنها أكَثَرَت من الفرص التى مارسته فيها ! - نعم
بالتأكيد - ولكن هذا له وزنه يا عزيزى ولا ينبغي أن نشك فيه : انه قليل
وأرضى ومنظورا وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة
به ومنجذبة اليه وممسوكة بجانب المسكان المنظور ، خوفا من أن يكون لها ذلك
الذى هو غير منظور والذى يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر

حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس : وهى صور مواقفة لتلك التى تتكلم عنها ، والتى لم تكن حين تحررها ، فى حالة من النقاء . ولكن بالعكس فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا لذلك هى نفسها منظورة . - هذا على الأقل راجح يا سقراط .

- إنه راجح بالتأ كيد ياسيديس ! ولكن ما ليس راجحا بالتأ كيد هو أن هذه النفوس هى نفوس الاخيار . بل بالعكس هى نفوس الأشرار التى اجبرت أن تهيم حول أشياء من هذا النوع : لأنها بذلك تؤدى العقاب عن حياتها السابقة التى كانت شريرة ، وهى تهيم حتى تلك اللحظة التى تقوم فيها رغبة معاونتها الذى هو حاصل على الجسدية ، لتقيدها من جديد بقيود الجسد ! والجسد الذى ترتبط به موافق للطبع للطباع التى زاولتها حقا أثناء حياتها . - ما هى اذن هذه الطباع التى تتكلم عنها يا سقراط ؟ - مثلا أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل نفوسهم بالطبع فى صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات . ألا تعتقد بهذا ؟ - تماما ! وفى الواقع أن هذا طبعي جدا . - أما أولئك للذين فضلوا العلم والطفان والسلب ، فانهم يهودون فى صور ذئاب وصقور وحدا ، أم هل لدينا مصير آخر لتلك هذه النفوس قال سييس كلا ، إن هذا حسن : إن مصيرهم مثل هذه الصور . - واستأنف قائلا : أليس واضحا وضوحا تاما بالنسبة لكل حالة من الحالات الأخرى أن مصير النفوس يطابق المشابهات التى تلائم عملها ؟ - فقال : هذا واضح جدا ، كيف لا يكون الأمر كذلك ؟ - فقال سقراط : أليس أسعد الناس حالا حتى فى هذه الطائفة ، أولئك الذين سيكون لهم أحسن مصير وأرفع مكان ، هم أولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية وهى مانسجم بالاعتدال والعدل ، والتى تنشأ

من التعمود والممارسة لعمل خال من الفلسفة ومن العقل معا . - قل لى بأى معنى يكون أولئك اكثر سعادة ؟ ذلك أنه من الطيبي جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة نحو نوع حيوانى ما ، يسكون اجتماعيا كالنحل أو الزنابير أو النمل ، وأيضا إذا عادوا الى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، فذلك لى نخلق اناسا طيبين . اما عن النوع الالهى فليس هناك واحد ، إذا لم يكن قد تفلسف ، وإذا كان قد رحل دون أن يكون قويا تماما ، يكون له الحق فى الوصول الى ذلك ، وإنما يبلغ ذلك بحب المعرفة .

وظيفة الفلاسفة

حسنا - ياصديقى سيباس وانت ياسيس - تلك هى الدوافع التى تجعل أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة ، بمعناها الحقيقى ، يعتمدون عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ، متخذين لهم موقفا ثابتا ولا يستسلمون لها . فلا يخيفهم فقدان ثروتهم ولا العوز ، كما يخيف ذلك عامة محبى الثروة ، وكذلك الحياة بدون مناصب ولا مجد والى تنشأ عن سوء الحظ ، ليس من شأنها أن تخيفهم كما تخيف أولئك الذين يعيشون المناصب والسلطان ، وحينئذ يعتمدون عن مثل هذه الرغبات . - فقال سيس : على العكس ياسقراط ، لا يلقى بهم فى الواقع ١ - فقال : بالتأكيد قسما بزيس ! وهذا هو السبب إذن ياسيس فى أن الرجل الذى يعنى الى حد ما بنفسه والذى لا يقضى حياته فى العناية بجسده ، هذا الرجل يترك هؤلاء الناس جملة وشأنهم . فان طريقه لا يتفق مع طريق أولئك الذين لا يعرفون أين هم ذاهبون ، ولكن من جهته ، عندما يقدرا أنه لا يقضى العمل ضد الفلسفة ولا ضد وظيفتها فى تحريرنا وتطهيرنا ، فإنه الى هذه الناحية يتجه ويتبها فى الطريق التى ترسمه

له . . - على أية صورة يأسقراط ؟ - فأجاب : سأخبرك . إن ذلك كما ترى ،
شئ معروف جداً عند محبي المعرفة ، فإن نفوسهم عندما تستولى عليها الفانسة ،
كانت مرتبطة بمجد تمام الارتباط وملتصقة به ، وأنه كان لها بمثابة سبياج كانت
مضطرة الى النظر من خلاله الى الموجودات ، بدلا من ان تنظر اليها بوسائلها
الخاصة وفي خلال ذاتها ، وأخيرا أنها كانت تتعرج في جهل مطبق . والغريب
من أمر هذا السبياج ، الذي فطنت إليه الفلسفة ، انه من صنع الرغبة ، وان ذلك
الذي يماونه اكبر معاونة في تكييل المقيد بقيوده ، ربما يكون هو نفسه ! وعلى
هذا أقول إن ما يحمله محبو المعرفة ، هو أن الفلسفة - وقد ملكت النفوس
الى هذا هو حالها - تعطيم اسبابها بطف ، وتقوم بفك قيودهم ، بأن تبين لهم
بأى الأوهام تفيض الدراسة التي تتم بواسطة الاعين ، وبأى الأوهام كذلك
تفيض تلك التي وسيلتها الآذان وحواسنا الأخرى ، وأن قنهم أيضا بأن يتخلصوا
منها ويمتنعوا عن إستخدامها الا إذا اضطرتهم الحاجة ، وأخيرا أن توصيهم بأن
تتجمع وتنكمش - بالعكس - على ذاتها ، والا تثق بشئ آخر غير نفسها ، ومهما يكن
موضوع تفكيرها في نفسه وب نفسه ، وحين تمارسه لنفسها وب نفسها . وعلى الضد
إذا ما كانت هناك وسائل أخرى للنظر في هذا الموضوع أيا كان ، والذي يتغير
بتغير أحواله ، فلا تتعرف له بأية حقيقة ، لان ما هو من هذا القيل محسوس
ومنتظر ، أما ماتراه بوسائلها الخاصة فهو موقول ، وفي الوقت نفسه غير منظور !
أما وقد تحرر هكذا ، فإن نفس الفيلسوف الحق تفكر بأنه يجب عليها ألا تمارض
تحريرها ؛ وهكذا تنأى عن الملمات كما تنأى عن الرغبات والآلام والخاوف بقدر ما لديها
من قوة . هي ترى في الواقع انه عندما تشعر بشدة السرور والألم أو بالخوف
والرغبة ، حينئذ مهما يبلغ الشر الذي ينزل بنا في هذه المناسبة ، من بين تلك

الشروع التي يمكن تصورها ، كأن نمرض مثلا أو نفقد ثروتنا بسبب ملذاتنا ، فلا يوجد شر مالا يفوقه الا الشر الاعظم ، ولهذا الشر نألم ولا نقيم له وزنا ! -
فقال سييس : وما هو هذا الشر يا سقراط ؟ - ذلك أنه في تكون كل نفس انسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأي مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق مايكون ، في حين ان الأمر ليس كذلك . ألسنا حينذاك بصدد أشياء منظورة الى أكبر حد ؟ - نعم اطلاقا . - أليس في أمثال هذه العواطف تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد ؟ - قل لي كيف يكون ذلك ؟ -
اليك مايلي : إن كل لذة وكل ألم لها نوع من المسار ، به تسمر النفس بالجسد وتضمها فيه ، وتجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، ونحكم على حقيقة الأشياء طبقا لنا كيدات الجسد . ومن كونها بذلك توافق الجسم في أحكامه وتلذ بنفس الأشياء ، فإنه يجب بالضرورة فيما أعتمد ، أن يحدث فيها (اتفاق) ميول كما يحدث اتفاق ثقافة ، وهي من ثم بحيث لا تصل الى هادس في حالة طهارة ، ولكن على العكس تكون مدنة بالجسد الذي خرجت منه . والنتيجة أنها لا تلبث ان تتمص جسدا آخر ، حيث تنزع ان مصح هذا التعبير وتنشعب جذورها ، وينتج من ذلك انها تحرم من كل حق في ان تنقسم في وجود كل ما هو المهي وفي الوقت نفسه ما هو نقي وفريد من ناحيه صورته . - فقال ياسيس : إن حديثك يا سقراط هو الحقيقة بعينها ! - تلك هي ياسيس الدوافع ، التي من أجلها يكون أولئك الذين هم بحق محبو المعرفة ، حكاما أو شجعان ، لا من أجل تلك الدوافع التي يذكرها العامة ، إلا إذا كان ذلك ليس من رأيك ؟ - لا ليس هذا رأيي بكل تأكيد ! -
كلا . هذا حق ! بل على العكس إليك كيف تحسب نفس فاسفية حسابها بدون شك : انها لن تذهب في التخيل الى انه متى كان عمل الفلسفة هو تحريرها ، ان تستسلم راضية لرحمة المذات والآلام ، لتعود في القيود والاعلال ، ولا ان تقوم بعمل بنيالوب Pénélope الذي لا ينتهي فسيعمل في نسجها بعكس الآخر .

لا ! ولكنها تهديء الأهواء وقتنى خطوات الاستدلال ، ولا تكف
عن أن تكون حاضرة فيه . وتناول ما هو حق وما هو إلمى وما لا يقع تحت الظن ،
كنظر وطعام أيضا ، مقتنعة بأنها هكذا يجب أن نحيا ما دامت حياتها ، وأنه يجب
علاوة على ذلك بعد نهايتها ، أن ترحل إلى نهاية قرابة ومواقفة ، وأن تتخلص
هكذا من النقص الإنسانى ! ومن حيث أن ثقافتها كانت كذلك فلا خوف
هناك من أن تفزع ، ومن حيث أنها - يا سيمياس ويا سييس - قد مارست هذا
فهى لا تخشى أن تنشئت فى اللحظة التى فيها تنفصل عن الجسد أو تبدد فى مهب
الرياح أو تغلير عند رحيلها وألا توجد فى مكان ما !

الجزء الثالث

إستئناف النظرية

وبعد هذا الحديث من سقراط ساد سكون طويل . وكان سقراط ، كما كان
يبدو من مظهره ، مستغرقا فى الحجة التى كان يمرضها ، وكانت هذه حال معظم
الحاضرين . أما سييس وسيمياس فكانا يتحدثان همسا . وعندما لاحظ سقراط
ذلك خاطبهما قائلا : « حدثانى إذن ! أليس من المصادفة أن يكون رأيكما
الخاص أن ما قيل ليس هو كل ما يمكن أن يقال ؟ ومن الحق أن هناك أكثر
من نقطة مريية يصح أن يُعترض علينا فيها ، بشرط أننا يجب على الأقل أن نقوم
هذه المرة بمراجعة كافية للسألة . وفى الحقيقة إذا كنما نتحدثان فى شئ آخر ،
فكلاى عبث ! ولكن إذا كان ذلك ما يحيركما ، فلا تترددا بل تسكما وأعرضا
ما تستطيعان أن تريانه أولى بالكلام ، وبدوركما اعتبرانى شخصا ثانويا إذا
كنما تعتقدان فى أنه بمساعدتي ، يكون لسكما حظ التخلص من هذا المأزق ! فأجاب

سيمياس : أى نعم يا سقراط ! سأقول لك الحقيقة : فقد مضى علينا وقت طويل ونحن نحس بهذه الحيرة وكل منا يدفع الآخر ليتقدم ويسألك : ونحن نرغب فى الواقع أن نستمع إليك ، ولكننا نتردد فى إزعاجك وفى إبلامك بسبب تلك المحنة التى تميزها ! » .

وما سمع سقراط ذلك حتى ضحك ضحكة هادئة وقال : « عفواً يا سيمياس ! حقا قد يصعب على إقناع سائر الناس ، وقد لا أعتبر محنة ذلك الظرف الذى أنا فيه إذا صح أنى لا أفعل حتى فى إقناعكم أنتم بذلك ، وإذا كنا نخشيان على العكس أن أكون الآن أشد حزنا منى فيما مضى من حياتى ! ذلك أنكافيا يبدو تعتبرانى أقل كفاءة من البجع فى العرافة . فأنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكثر وأعلى منه فى أى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الإله الذى تخدمه . ولكن الناس فى ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها وإن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ؛ وهم يملون أن ليس هناك أى طائر ينفى عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بأى ألم آخر . كلا . حتى الليل ولا السنونو ولا المدهد الذين لا يخرج غناؤهم كما هو متواتر ، عن أنين مؤلم . ومع ذلك ليس الألم فى نظرى هو الذى يدفع هذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع . بل الأحرى أن يكون لدى الأخيرة هبة الطرفة لأنها طيور الإله ابلاون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس من خيرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم . بمرح لم يفتنوا بمثله فيما سلف من حياتهم . وأنا من جهة أعتبر أنى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وأنى مكرس لنفس الإله ، وأنها لا تفوقنى فى خاصية العرافة التى حصلت عليها من ربنا . وإنى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لمفارقة الحياة . هذه هي بالعكس الأسباب التى يجب أن ترعوها لتسلكوها ولتلقوا على

ما نشاءون من أسئلة بقدر ما يسمح الأحد عشر باسم شعب أثينا ،

نظرية سيمياس :

قال سيمياس لقد أجدت القول يا سقراط . وعلى الآن إذن أن أشرع لك ما يجبرني ، وسيعرض سيبس بدوره مالا يقبله من الكلام الذي قبل . أما رأيي يا سقراط في المسائل التي من هذا النوع ، وهو رأيك كذلك - بدون شك ، فهو أن معرفة ثابتة في الحياة الحاضرة ، إن لم تكن شيئاً مستحيلاً ، فهي على الأقل في غاية الصعوبة ، وعلى العكس ، من المؤكد أنه إذا كانت الآراء التي ترتبط بها لم يتمم في تحصيلها ، وإذا تركنا الدور بدون أن نجهد أنفسنا في بحثه من كل النواحي ، فهذا يعني أن عودنا لين للغاية ! لأنه ينبغي في هذا الموضوع أن نحاول تحقيق إحدى الحالات الآتية : ألا نفوتنا فرصة بدون أن نتعلم أو نجد بأنفسنا ، وإذا لم نستطع هذا ولا ذاك ، فلنأخذ من تعاليدنا الإنسانية ما هو أحسنها وأقلها ريبة ، وأن نترك أنفسنا كما لو كنا محمولين على طوف عليه نخاطر برحلتنا في الحياة ، مادام لا يمكننا أن نسير بأمان أكثر ونلاقي أقل الأخطار على مركب أشد صلابة وأعنى به التنبأ الإلهي . والآن وقد اتفقتنا إذن ، فأنني لن أتردد ، من جهتي ، أن أسألك حيث أنك أنت الذي دعوتني ، ولكي لا ألوم نفسي في المستقبل بأنني لم أخبرك اليوم بما أفكر فيه ! لأنه من الحق يا سقراط ، بعد الامتحان الذي أدتيه منذ هنية ، كما أداه سيمياس كذلك ، إن ماقلناه لا يبدو لي في صورة مقنعة . « حينئذ قال سقراط : « قد يكون في الواقع بإصاح ، حق في شعورك هذا . ولكن قل لي بالضبط مالت مقتنما به » - فقال ذلك في رأيي أن النعم والقيارة بأوتارها يمكن أن يركب منها هذا الدليل نفسه . فالنعم - وهو كما يقال - شيء غير منظور وغير جسدي وجيل

لغاية ، وأخيرا هو الهى فى القيارة المتوافقة . أما عن القيارة نفسها وأوتارها
فهى أجسام ، أى أشياء حاصلة على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، ومنصلة
بالطبيعة الغائية . ولنفرض إذن أن القيارة كسرت وقطعت وتمزقت أوتارها ،
وأن هناك من يشتد فى الإدعاء ، بدليل يشبه دليلك ، أن النغم الذى نحن
بصدده ، هو بالضرورة باق وغير فان . فبأى وسيلة فى الواقع تبقى القيارة
التي تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الغائية ، بينا النغم الذى هو من
طبيعة وجنس إلى خالد ، ينفى بأسرع من ذلك الذى فان ؟ - قد يقال : لا ،
إذ من الضروري أن النغم نفسه يوجد فى مكان ما ، وأن الحشب والأوتار
تتحلل ، قبل أن يحدث أى تنغيم ! وكذلك أعلم يامسقاط أى فى الواقع
أشك فى ذلك إذا أنك فكرت من جهتك فى تصور لطبيعة النفس هو مأثور
لدينا : ذلك أنك قبلت بأن الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى
مماثلة تعطى جسدا هذا التركيب وقيم وحدته . وأن الارتباط والامتزاج بين
هذه الأضداد نفسها هما اللذان يكونان النفس حين تكون قد امتزجت فيما
بينها إلى حد مناسب . وعلى ذلك إذا كانت النفس هى حقا نغم فالأمر واضح :
مادام جسدا متراخيا أو متماسكا للغاية بالأمراض أو بالنوازل الأخرى ، فإن
من الضروري أن تنفى النفس فى الحال مع ما فيها من صفات إلهية ، كما نكون
النبات الأخرى التى تتحقق بالأصوات أو بأى إنتاج فى ، بينا على العكس تقاوم
بشة الفرد زمنا طويلا إلى اليوم الذى فيه تقضيها النار أو التعفن . انظر إذن بماذا
نعترض على هذا الدليل الذى يؤيد أن النفس التى هى ارتباط المتضادات التى
يتكون منها الجسد ، أنها فيها يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تنفى أولا .
وعلى هذا أرسل سقراط نظره النفاذ الذى تهوده فى ظروف كثيرة ؛
وأخذ يتنم وقال . « لعمري هناك حق فى كلام سيمياس ! وفى الحقيقة إذا

كان أحد منكم أقل ارتباكاً منى فلم لا يجبه ؟ لأن هذه ضربة هائلة قد وجهها إلى الحجة ! وفي رأى أنه يجب علينا ، قبل أن نجيب ، أن نستمع أولاً من فم سيس ما يعترض به ، بدوره ، على الحجة . وهذه هى الطريقة التى تهى لنا أن نتشاور فيما يجب علينا قوله . وبعد أن نستمع إلى الاثنين ، فلنتفق معهما ، إذا حكمنا بأن غناهما قد وافقتنا ، وإلا تكون قضية الدليل واجبة النظر من جديد ثم قال : حسنا ياسيس هدم ! وحدثنا بدورك بما يقلقك .

نظرية - سيس

... هذا ما سأحدث به ! فالأمر واضح من جهتي ، فإن الحجة لا تزال في الموقف عنه . وما كنا نقوله من قبل هو دائماً المأخذ الذى يؤخذ عليها : أما أن نفسنا موجودة في الواقع حتى قبل أن تدخل في هذه الصورة ، فهذا مالا أقضه . فلا شئ هنا إلا ويتفق مع رأى ويسكون (إذا لم يكن هناك تبجح في إعلانه) قد سبق أن توضح بصورة مقنعة تماماً . ولكن أنها توجد أيضاً بعد الموت ، فهذا مالا أشاطركم الرأى فيه . لا أقصد بذلك أن النفس ليست شيئاً أقوى وأكثر دواما من الجسد ، فهذا ما لا أسلم به لاعتراض سيسياس ، لأن من رأى أن سمو النفس عظيم من كل وجهات النظر هذه . « فلماذا في هذه الحالة (وسأفترض أن هذا هو منطوق الحجة) نبقى أيضاً غير مصدقين ؟ ألا تعترف أنه عند موت الإنسان ، أن ما يبقى منه هو أضعف ما فيه ؟ وبالعكس فيما يختص بما هو أكثر دواما ، فأنك لاتحكم أنه من الضروري أن يستمر محفوظاً أثناء هذا الزمن ؟ وهاك ما يجب عليك بحته إذا كان حديثي ، ذا معنى ، لأنى أنا كذلك في حاجة كسيسياس ، إلى استعمال مجاز : إن رأى في الواقع عندما تقول هذا القول ، كأننا بعد موت نساج عجوز تقول عنه مايلى : إن الرجل لم يبق ولكنّه يوجد

في مكان حيث يحفظ نفسه في حالة جيدة ! » وحين تقدم هذا الدليل : إن الثوب الذي يلتف به والذي نسجه بنفسه يبق في حالة جيدة ولا يفتن . وعلاوة على ذلك لنسأل من ينكر ذلك : « أي الأثنين في نوعه أكثر دواما . الرجل أو الثوب . الذي صنعه والذي يرتديه ؟ » نحن إذا أجبتنا أن الإنسان هو في نوعه أبقي ، فنبيل لنا أن نبرهن أنه بالأحرى يجب أن يحفظ الإنسان بكل تأكيد في حالة جيدة ، إذا كان حقا أن ماهو أقل دواما لم يفتن !

وعلى هذا أعتقد ان الأمر ليس كذلك يا سيمياس ، لأن هذه قضية يجب عليك أن تكون مصغيا فيها لأقوالى . وفي الواقع فيما يتعلق بالدليل السابق فان الجميع يستعملون أن يدركوا سذاجة واني أثبت ذلك : إذا صح أن اختفاء نساخنا ، بعد أن يكون قد أفتى كثيرا من الثياب ونسج مثل هذا المقدار ، جاء متأخرا عن الكثير من هذه الثياب ، فاني أعتقد تماما أنه بالعكس يكون سابقا على الثوب الاخير منها ؛ وليس هناك ما يدفع الانسان أن يكون بالنسبة لثوب ، شيئا أقل قيمة وأسرع عطبا احسن هذه العورة نفسها ؛ إن لم أخطئ ، مقبولة بصدد النفس وعلاقتها مع الجسد ؛ وإذا ما تحدثنا عنها الحديث الآتي : من الواضح من جهتي أنا سنتكلم تماما كما يجب ، فتقول إن النفس شيء دائم وأن الجسد من جهته شيء أسرع فسادا وأقل دواما . ومع ذلك . لكن وقد يقال لنرض في الحقيقة أن كل نفس تبقى أجساما عدة وخصوصا عندما تطول بها السنون (لأننا نستطيع افتراض أنه بما أن الجسد تيار يفتن ، بينما الانسان يستمر حيا ، فإن النفس على العكس لا تنفك عن إعادة نسج ما فتى) ويكون مع ذلك من الضروري أن النفس في اليوم الذي تفتن فيه تكون مرتدية حقا آخرما نجت ، وهو وحده الذي يبق بعد هذا الفناء . ولكن عندما تفتن النفس ، حينئذ يكشف

الجسد من هذه اللحظة عن ضعف طبيعته ، فيسقط متحلا . ولا يلبث أن يلهب
نهائيا . وتبعاً لذلك لا يكون لنا حق أيضا بأن نزداد إيمانا بالحجة التي نحن
بصددها ، وأن نكون واثقين كذلك أنه بعد موتنا توجد نفوسنا في مكان ما .
« والدليل أن انسانا ما يستطيع أن يقول : في اسلم بالبرهان أكثر مما تسلم
به . » . ومما يسلم به هو ليس فقط أن نفوسنا كانت موجودة في زمن السابق ليلادنا
ولكن ليس هناك ما يمنع بعضها من أن توجد أيضا حتى بعد الموت ، وأن تستمر
في الوجود لتحيا وتموت من جديد . وفي هذا الفرض إن النفس في الواقع من القوة
ما يمكنها أن تواجه تلك الولادات المنكورة . غير أنه بعد أن يسلم بهذا ، فإنه يرفض
بعد ذلك أن يسلم بأنها لا تتلاشى في هذه الولادات المتعددة . وإنما على العموم
لا ينتهي بها الأمر بأن تنفى تماما في إحدى هذه الميئات . وقد يقول إن هذا
الموت أى فساد الجسد الذي يوجه الى النفس الضربة القاضية ، ليس هناك
شخص يعلم به لأنه يستحيل لأى انسان من أن يشعر به ، ولكن إذا كان الأمر كذلك
فلا يوجد انسان تكون طمأنينته أمام الموت مبررة ، والا تكون طمأنينته حقا ، إلا
إذا كان في استطاعته أن يثبت أن النفس شئ خالد تماما وغير قابل للفناء . وإلا
فمن الضروري جدا أن ذلك الذي يموت ، يجب عليه أن يخشى دائما أن نفسه
في اللحظة التي تنفصل فيها عن الجسد ، تنفى فنا . أتاما . »

وقف في القصة

بعد أن استمعنا لهم جميعا يتحدثون ، كنا نحس بامتصاص ، كما افضى بعضها
لبعض فيما بعد ، لأن كل ما قبل حتى ذلك الوقت قد أقنعنا إقناعا تاما ، وكنا
تقول لانفسنا : هاهم يلقون بنا في القلق ويدفعوننا نحو الشك ، ليس فيما يتعلق بالحجج

التي قلت فحسب ، بل مقدما بما سيقال فيما بعد ! ألا نكون عاجزين عن الحكم في أى مسألة كانت ؟ أو أن المسألة نفسها هي التي لا تحتمل اليقين ؟

إشكرات - بالله يافيدون ! انى أسأحك . فانا نفسى فى الواقع حين أصنى اليك أحدث نفسى الحديث التالى : أى الحجج إذن نطعن إليها بعد الآن ، حيث أن الحجة التي عرضها سقراط انهارت الآن في الشك رغم صورتها المقتنة ! « وهذا نتيجة للتأثير العجيب الذي تحدثه في نفسى الآن كما في كل وقت ، تلك القضية القائلة بأن نفسنا نتم . وإن عرض هذه القضية جعلنا أذكر أنها نالت موافقتى حتى ذلك الوقت . وها أنا من جديد في حاجة شديدة كما كنت في أول الأمر ، إلى حجة أخرى لتقضى بأن موتنا لا يصحبه موت نفسنا ! قل لنا إذن باسم الإله زس ، بأى طريقه حاول سقراط أن يؤيد حجته ! هل كان يبدو عليه اليأس كما تقول أنه كان يبدو عليكم أنتم الآخرين ؟ أو على العكس ألم يكن يتجه بالأحرى ، بهدوء إلى تأييد الدليل ؟ وهذا التأييد هل كان فمالا أو غير كاف ؟ ارو لنا كل شئ بالتفصيل وبكل ما تستطيع من دقة .

فيدون - في الحقيقة يا أشكرات إنى كثيراً ما أعجبت بسقراط . ولكن لم يملكنى الإعجاب به أكثر مما تملكنى في تلك الساعات التي قضيتها بجانبه . أما أن رجلاً مثله كان يستطيع أن يجيب ، فليس في ذلك أية غرابة بلا شك . ولكن من ناحيتى أن ما وجدته فيه عجيباً إلى أقصى حد ، هو أولاً ما كان يقابل به اعتراضات أولئك الشبان من الدعة واللطف والإعجاب ، ثم صدق نظره التي كان يدرك به التأثير الذي تحدثه فينا حججهم ، وأخيراً كيف عرف حقاً أن يشفيئنا ! فقد كنا أشبه بالهاربين المغلوبين على أمرهم ، ولكن صوته أعادنا إلى الأمام ، وجعلنا قبل لى نستأنف معه وتمت قيادته فحص المسألة .

إشكرات - وكيف كان ذلك ؟

فيدون - يستأنف هريش :

فيدون - سأقص عليك . فاعلم إنى كنت حينذاك عن يمينه جالسا على

مقعد منخفض بجوار فراشه ، وكان هو مرتفعا عن كثير . وأخذ يمسح رأسه ضاغطا يديه على شعري ، الذي كان يتأوج على عنق . وكانت هذه في الواقع هي عادته بأن يداعب شعري كلما منحت الفرصة . وقال لي : «غداً إذن يافيدون هل ستقص هذا الشعر الجميل فيما أعتقد ؟ فأجبت لأى سبب ياسقراط ! - كلا ! على الأقل إذا استمعت إلى قولى . - فقلت فلتوضح ! - فقال : بل اليوم سأقص شعري كما ستقص أنت شعرك إن صح أن هذا اليوم هو الأخير لنا قسائنا ، وأنا نعجز عن رد الحياة اليه ومن جهى لو كنت مكانك وأقلت الحجة هكذا من يدى فإني أقسم - كمادة الأرجيين Argiens ألا أحمل مثل هذا الشعر قبل أن أنال في معركة جديدة النصر على حجة سيمياس وسيس ! - فقلت ولكن يقال إن هرقل Hercule نفسه لم يهو على اثنين ! - فقال سقراط حسنا ! هأنذا : إني يوالاوس Iolaos ادعوني الى النجدة مادام النهار طالما^(١) فقلت حسنا أنى سأدعوك ! ولكى لست بهرقل ، وأنه هو يوالاوس الذى يطلب العون من هرقل !

كراهة التفكير :

فقال هذا لا أهمية له بالنسبة للنتيجة . ولكن قبل كل شيء فلنأخذ حذرنا من حادث قديم لنا ! - فقلت وأى حادث ؟ - قال أن نصير كارهين للتفكير ، كما أن من الناس من يصيرون كارهين للناس ، وأضاف سقراط : ليس من الممكن في الواقع أن يتحدث لإنسان حادث أسوأ من أن يكره الاستدلال . ولما تم كراهية التفكير وكراهية الناس في ظروف متشابهة . فمن أين يحدث في الواقع أن

(١) هذا محتمل . وهو أن هرقل في حربه ضد التين هوجم بميوان هائل أرسلته هيرا - إلى كالت بفنسه أشد البنى . ولكن لسن الحظ جاء يوالاوس ابن أخيه لينجده .

مكرامية الناس تتداخل إلى نفوسنا ؟ من أننا وضعنا في إنسان مائة تامة بدون
بينة ، وبأن نسلم بأن لذلك الشخص طبيعة تامة الصراحة وسليمة ووفية : ثم
أن نكتشف بعد ذلك بقليل أنه فاسد وعديم الوفاء ، وأنه من جديد إنسان
آخر . ونحن نمتحن على هذا النحو مرارا وخاصة بسبب أولئك الذين كنا
نعتبرهم خير أصدقائنا وأخلصهم ، فانا ننتهي بعد احتكاكات عدة إلى أن نكره
كل ما هو إنسان ، وأن نستقد أن ليس فيه شيء سليم بدون استثناء . ألسنت تلاحظ
أن هذا هو ما يحدث ؟ - قلت إنه كذلك بالتأكيد - أليس حقا أن هذا سوء
تعريف ؟ لأنه من الواضح إننا بسلوكنا هذا المسلك بدون بينة في المسائل الخاصة
بالإنسان ، ندعى بأننا نستخدم الإنسان ؟ ولا شك في الواقع إذا عاملناه ونحن
على بينة من الأمر كما يقتضيه الموضوع ، حينئذ كنا نقدر أن الذين هم أخيار
أو أشرار تماما ، قليلون بينما الأغلبية ما بين بين . - فسألت وكيف ذلك ؟ -
فأجاب : كما لو كنا بصدد الصغير جدا والكبير جدا : هل تعتقد أنه يوجد شيء
أندر من أن يصادف الإنسان كبيرا جدا أو صغيرا جدا ، إنسانا أو حيوانا أو
أي شيء آخر ؟ كذلك فيما يختص بالسرعة أو البطء ، بالقبح أو بالحسن ، بالياض
أو بالسواد ؟ أو لم نلاحظ بالأحرى أن في كل السكيات التي من هذا القليل تكون
النهايات في كل طرف مقابل نادرة وقليلة العدد ، وأن على العكس فيما بين
يوجد كل ما نرجوه من كثرة ؟ - قلت نعم إطلاقا ! - قال : أليس رأيك أنه
إذا كان الحبث موضوع سباق ، فإن قليلا من الناس يتألون قصب السبق في
ذلك ؟ - فأجبت : هذا راجح على الأقل . - فقال : بل في الواقع .

« ومع ذلك ليس هناك شبه من هذه الناحية بين الاستدلال والانسانية !
ولسلكك فتحت الباب ولم أفضل إلا أن تابعتك ! .. كلا ولكن الشبه يأتي من

الجانِبِ الثَّالِثِ : إِنَّا وَثَقْنَا بِحَقِيقَةِ الاسْتِدْلَالِ بِدُونِ مَعْرِفَةِ بِمَادَةِ الاسْتِدْلَالِ ، ثُمَّ يَمْرُضُ لَنَا بَعْدَ ذَلِكَ بَقِيلٌ أَنْ نَحْكُمَ بِكَذِبِ الاسْتِدْلَالِ ، وَقَدْ يَكُونُ كَذَلِكَ أحيانًا وَقَدْ لَا يَكُونُ ، وَعَنْ جَدِيدٍ يَكُونُ خِلَافَ ذَلِكَ ، وَخِلَافَهُ أَيْضًا . حِينَئِذٍ إِنَّمَا يَقَعُ بِالْخُصُوصِ الَّذِينَ يَقْضُونَ وَقْتَهُمْ فِي الاسْتِدْلَالِ لَشَيْءٍ وَضَدَهُ - كَمَا تَعْلَمُ بِأَنَّهُمْ يَتَخِيلُوا أَخِيرًا ، إِذْ يَصْلُونَ إِلَى مَتْنِ الْحِكْمَةِ ، أَنَّهُمْ هُمْ وَحْدَهُمُ الَّذِينَ لَا يَمْرُفُونَ أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ لَا فِي الْأَشْيَاءِ وَلَا فِي الاسْتِدْلَالِ شَيْءٌ سَلِيمٌ وَلَا ثَابِتٌ ، وَأَنَّ الْوُجُودَ عَلَى الْعَكْسِ ، هُوَ بِكُلِّ بَسَاطَةٍ كَحَالِ مُضِيقٍ أَوْ رَيْبٍ بِأَفْهٍ مِنْ مَدٍّ وَجُزْءٍ مُتَالِيَيْنِ فِي الْمَجْرَى وَبِدُونِ اقْطَاعٍ وَفِي أَى قِطْعَةٍ كَانَتْ - . قُلْتُ : لَا شَيْءٌ بِالتَّائِيدِ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا حَقًّا - . قَالُوا بَنَاءً عَلَى هَذَا إِنْ ذَلِكَ يَكُونُ حَادِثًا مَحْزَنًا يَأْفِيدُونَ إِذَا كَانَ ثَابِتًا أَنَّهُ يَوْجَدُ اسْتِدْلَالٌ صَحِيحٌ وَثَابِتٌ ، وَنَسْتَطِيعُ أَنْ نَقْرَأَ أَنَّهُ كَذَلِكَ ، وَإِنَّمَا بَعْدَ ذَلِكَ وَبِحُجَّةٍ أَتَانَا نَصَادِفُ بِجَانِبِهَا اسْتِدْلالاتٌ أُخْرَى مِنْ شَأْنِهَا أَنَّمَا دُونَ أَنْ تَتَغَيَّرَ ، تَعْتَبَرُ تَارَةً صَادِقَةً وَكَاذِبَةً تَارَةً أُخْرَى . فَنَمِيلُ لَعَدَمِ مُوَازَنَةِ أَنْفُسِنَا وَعَدَمِ كَفَائَتِنَا - وَأَخِيرًا عَلَى الْعَكْسِ لَمَّا كُنَّا نَأْتِي لَدَلِكِ فَإِنَّا نَسِرُ بِنَفْسِ هَذَا النِّقْصِ عَنْ أَنْفُسِنَا لِنُوجِهُ إِلَى الاسْتِدْلَالِ ! وَهَكَذَا مِنَ الْآنَ فَنُصَاعِدُ قَضَى بَقِيَةِ حَيَاتِنَا فِي كِرَاهَةِ الاسْتِدْلَالِ وَتَحْقِيرِهِ : وَهَذَا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يَحْزِنُنَا مَا هُوَ فِي الْمَوْجُودَاتِ مَوْضُوعٌ حَقٌّ لِعِلْمٍ . قُلْتُ أَى نَعَمْ وَحَقُّ الْإِلَهِ زَيْسٌ ، إِنْ هَذَا بِالتَّائِيدِ أَمْرٌ مَحْزَنٌ . قَالَ : هَذَا مَا يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْدَأَ بِأَنْ نَحْذَرَهُ . فَلَا نَجْعَلُ لِنَفُوسِنَا سَبِيلًا لِلْفِكْرَةِ الْقَائِلَةِ إِنَّهُ لَا يَوْجَدُ فِي الاسْتِدْلَالِ شَيْءٌ صَحِيحٌ ، وَلَسْكَنَ نَجْصِلُ بِالْأُخْرَى لِنَفُوسِنَا الْفِكْرَةَ الْآتِيَةَ وَهِيَ أَنَّ تَصَرُّفَنَا هُوَ الَّذِي لَيْسَ بِصَحِيحٍ ، وَأَنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْنَا كَرَجَالٍ أَنْ نَهْتَمَّ بِأَنْ نَسْلِكَ سُلُوكًا صَحِيحًا ، أَنْتَ وَالْآخَرُونَ بِالنِّسْبَةِ لِلْحَيَاةِ ، حَيَاتِكُمُ الْمُقْبِلَةَ كُلَّهَا ، وَلَسْكَنِي أَنَا بِالنِّسْبَةِ لِلَوْتِ قَطْعٌ ، أَنَا الَّذِي سَأُحَاوِلُ فِي الْحَفْظَةِ الَّتِي فِيهَا الْمَوْتُ هُوَ شَغْلِي الْوَحِيدُ أَنْ أَسْلِكَ لَا كَرَجُلٍ يَتَوَقَّى أَنْ يَكُونَ حَكِيمًا ، وَلَسْكَنَ كَأُولَئِكَ

الذين لا ثقافة لهم البتة ، وكانسان يريد أن يتقلب على الخصم ! أنظر إلى هؤلاء الناس وهم بسبيل مناقشة مسألة ما : إنهم لا يعنون المعنى الحقيقي لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به هو إقناع الحاضرين بأرائهم الخاصة . ورأى أن هذا هو كل الاختلاف بل هو الوحيد بيني وبينهم في الحالة الراهنة .

ولست غايتي إقناع الحاضرين بمحدثي (وهذا ما لا أعنى به إلا زيادة) ولكن أن أحكم أنا نفسى بقدر المستطاع ، أن لحديثي هذه الخاصية . وإليك الحساب يا عزيزى وانظركم أنا رابع فيه ؟ هل هناك مصادفة حقيقية فيما أقول ؟ فيالها من صدقة رابحة حقا بأن أحصل على الاقتناع ! وعلى العكس إذا لم يكن هناك شيء بعد الموت ، حسنا ! فحينئذ لن أضايق على الأقل بانتحالي في الفترة التى تسبق الموت ، أولئك الذين يجانبى . على أن الوقت لن يتسع لى طويلا لأتأمل هذه المسألة (وهذا من سوء الحظ فى الواقع ^١) وبعد قليل من الزمن سينتهى الأمر . وقالوها أنا إذن مستعد وسأتناول هذه المباحة - ياسيمياس وأنت ياسيس - وأنا فى هذه الحالة النفسية . أما من جهتك فعدوا لسفراط قليلا من عنايتكم ومكانا أكبر للحقيقة ! فإذا رأيتم إني على حق فلسا مى برأى ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فشدوا على ^٢ بمحجكم ، واحذروا أن نخدعنا أنا وأنتم غيرتى ، وألا أذهب كالنحلة تاركا فيكم حتها !

عودة الى نظريات -جيماسى- وسيميس :

قال : إلى الأمام إذن ! ذكرانى أولا بما كنتم تقولانه ، إذا اتفق -كما ملاحظة إني لا أنذكره - فن ناحية سيمياس إن موضوع شكك ومخاوفه ، إذا لم أخطئ . هو أن النفس بكونها شيئا أكثر أوهية وأكثر جمالا من الجسد ، لا تنفى قبله ، لأنها نوع من النعم . وأما من ناحية سيميس ، فهو فى رأيي قد سلم لى بما بلى :

أن النفس في كل حالة شيء أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يزيد بأنه شيء غامض لكل الناس أن يعرفوا إذا كانت النفس بعد أن تُبلى مرات متوالية عددا من الأجسام ، لا تلاشي في اللحظة التي تهجر فيها الجسد الأخير ، وإذا كان الموت ما هو إلا فناء النفس ، حيث أن الجسد لا يقف فناؤه أبدا . أليس هذا هو بعينه بدون زيادة - أي سيمياس - وأنت ياسيس ، ما يجب علينا بحته ؟ فلم الاثنان بأنه هو بعينه فقال سقراط : « وتبعا لذلك هل ترفضان التسليم بالحجج السابقة في مجموعها أو بعضها وليس بالبعض الآخر ؟ - فأجابا معا : نرفض بعضها ، ولكن ليس البعض الآخر . - فقال سقراط ماذا تقولان إذن عن الحجة التي تضمنت القول بأن التعلم هو تذكر ، وأنه إذا كان الأمر كذلك ، فإن من الضروري لنفوسنا أن توجد في مكان ما قبل أن نقتيد في الجسد ؟ - فقال سيبس أما من جم- ق فإن إعتقادي بذلك قبلا كان عجيبا ، أما الآن فلا توجد حجة أنا أكثر جهلا تعلقا منها . - وأضاف سيمياس : وأنا بدوري في نفس الحالة . ولا شيء يدهشني أكثر من أن أغير رأيي على الأقل بصدد هذا الدليل ! »

سقراط عجيب سيمياس :

حينئذ قال سقراط : « حسنا ! إنك لا تستطيع شيئا في ذلك الأمر أيها الطبيب الغريب ، ويجب أن تأخذ برأي آخر مهما ضلّ حفظ الفكرة الآتية من البقاء وهي أن النعم شيء مركب ، وأن النفس من جانبها ، ومن حيث أنها نغم ، هي تركيب الأوتار المكونة للجسم ، لأنه إذا كان هناك قول تأباه حتى على نفسك ، فهو أن النغم لسكونه مركبا ، قد سبق في الوجود الأشياء التي يجب أن يتركب منها ! قل هل تسمح بهذا ؟ - فأجاب لا أسمع به بالمرّة يا سقراط ! - فقال سقراط هل تدرك إذن أن حديثك عرضة لهذه النتيجة ؟ فإنك تؤكد من جهة أن النفس كانت

موجودة قبل أن تدخل في صورة إنسان ومن ثمة في جسد ؛ من وجهه أخرى إن ما ركبت منه هي الأشياء التي لم تكن موجودة بعد ؛ لأنه في الواقع أن النعم لا يشبه ما تستخدمه في تصويره ، بل بالعكس إن ما هو موجود أولا هو القيثارة والأوتار ثم هي أصواتها التي تصدر دون أن تحقق نتما بعد ، ولكن أخيرا إنه النعم الذي يتكون من كل هذه الأصوات ، وهذا هو الذي يتلاشى أولا . وأى أمل لك إذن في أن يتفق هذا الكلام مع ذلك الذي كان موضع الحديث ؟ - قال سيمياس : لا أمل لي بالمرّة . - واستأنف سقراط : ومع ذلك إذا كان هناك حديث يليق به على الأقل أن يكون متوافقا ، فأنما هو الحديث الذي يتحدث عن النعم . - قال سيمياس : هذا ما يليق به في الواقع . - وأضاف سقراط : وحديثك ليس فيه شيء من الانسجام . ويجب أن ننظر أى القولين تفضل : هل القول بأن التعلم هو تذكر أم أن النفس نعم ؟ - قال : أى سقراط ! إنى أفضل الأول كثيرا . أما عن الآخر ففي الواقع أن فكرته خطرت لي دون سند من برهان وبفضل ملازمة محتملة وخلافة ، وهذا هو أيضا مصدر آراء العامة . وفي رأيي أن الأدلة التي تستخدم المقدمات المحتملة في البرهان ، إنى موقن بأنها دجل ماهر في الخداع وفي الهندسة كما في أى موضوع آخر ، إذا لم يكن الإنسان على حذر منها . وبالعكس إن الدليل الذي يتعلق بالتذكر والتعلم أقيم على مبدأ يستحق أن يُسلم به فقد ، قبل باختصار في الواقع أن نوع وجود نفسنا قبل حلولها في جسم حاس هو كما تقتضيه علاقته بذلك الوجود المسمى « الوجود بالذات » . وعندى إن الأمر الذي لا شك فيه أنه قد كان لي كل الحق في قبول هذا المبدأ^(١) . لذلك أنا مضطرب - كما ينبغي - ألا أسمع ، لا لنفسي ولا لغيري بالقول إن النفس نعم .

فاستأنف سقراط قائلا : مسألة أخرى يا سيمياس . هل يتفق في رأيك ، لهذا النعم أو أى تأليف آخر أن يتصرف بأى حال بخلاف العناصر المركب منها ؟ -

(١) هذا المبدأ هو نظرية اللتل .

كلا . بأى حال من الأحوال - وأعتقد أنه لا يليق به كذلك كونه فاعلا أو منفعلا بالنسبة لشيء ، إلا بالإضافة الى ما قد تكون العناصر المذكورة فاعلة أو منفعة . فواقفه على ذلك ، وإذن فانه لا يتناسب لهذا النعم أن يتصرف فى الأشياء التى استخدمت فى تكوينه ولكن بالاحرى أن يتبعها . وكان هذا رأيه أيضا . فبيهاث إذن أن يكون فى نعم تضاد من ناحية الحركات أو الأصوات ؟ وبالإجمال أى تضاد بالنسبة لعناصر هذا النعم - هيهات بالتأكيد - . وهالك مسألة جديدة أليس النعم بطبيعته هو الاتفاق الذى تقتضيه كل مرة العناصر المنفعة ! فقال : إني لا أهم ألا يكون الأمر بالنسبة لهذه الحالة (ولنفترض إنها ممكنة) التى فيها تحدث المطابقة حدوثا أكبر وأكثر اتساعا ، أنه ينبغي ألا يكون هناك حيث لا تنعم أكثر وأكبر ، وإذا كان أضف وأقل اتساعا فلا يجب أن يكون نعم أضف وأقل اتساعا ! - هذا لاشك فيه - هل يمكن من ثمة أن يكون بالنسبة للنفس بحيث أن نفسا يكون لها فى أقل عناصرها وبأكبر درجة ، أكثر اتساعا وعظمة من نفس أخرى ، أو أقل اتساعا ، وأكثر ضمنا منها ، هل هذا يكون حقا : ما هيتها أعنى النفس ! - قال : كلا ثم كلا .

فاستأنف سقراط قائلا ، فانهض إذن وحق الإله زيس : أنا أقول عن نفسى إنها تارة تكون عاقلة فاضلة وإنها خيرة ، وتارة تكون حقاء خبيثة وإنها شريرة فهل قول ذلك عن حق ! عن حق بكل تأكيد . - وعلى هذا فلنستمع للقائل بالنفس المنفعة : على أى نحو من الوجود يقول إنه يوجد فى النفس هذه الأشياء التى هى الفضيلة والريذة ! هل سيقول إن هذا نعم آخر وعدم نعم ! وإن هذه النفس تنعمت وأعنى بها النفس الخيرة ، إنها يكونها نعم تملك نعم آخر بينما تلك لسكونها خالية من النعم لا تملك نعم آخر فى ذاتها ! قال سيدياس : أما من جهتي

فإني لا أستطيع أن أفيدك ، ولكن من الواضح أن هذا قريبا هو ما يقول أحداً أصحاب هذا المذهب . - فاستأنف مقرط قائلا : ومع ذلك هناك شيء سبق الاتفاق عليه : هو أن النفس ليست شيئاً أكثر أو أقل نفسية من أخرى . أليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شيء أكبر أو أكثر إتساعاً ، ولا شيء أضعف أو أقل إتساعاً في نعم منه في نعم آخر ، أليس كذلك ؟ - لا شيء . بالتأكيـد وعلى كل حال فالنعم من حيث أنه ليس أكثر أو أقل نفسية ، فإنه ليس أعظم ولا أضعف تنظيماً ، أليس كذلك ؟ إنه كذلك . - والنعم الذي لا يقل تنظيماً أكثر أو أقل ، هل توجد وسيلة ليشترك بأكثر أو بأقل في النعم أو في مقدار النعم نفسه . - في هذا المقدار نفسه . ألا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنه مادامت نفس ما ليست في شيء أكثر أو أقل ، بالنسبة لنفس أخرى ، في النفسية فلا يوجد ثمة تنعيم أعلى وتنعيم أدنى ؟ - هذا صحيح . - وعلى كل حال فلن نستطيع في هذه الظروف أن نشارك في شيء أكثر إتساعاً من عدم النعم أو من النعم ؟ - كلا بكل تأكيد . - وهل تستطيع النفس في هذه الظروف أيضاً أن يكون لها نصيب أكبر من أخرى من الرذيلة أو الفضيلة إذا صح أن الرذيلة هي عدم النعم والفضيلة هي النعم ؟ - ليس أكثر من ذلك البتة . - ولكن خيراً من ذلك يا سيدياس بدون شك إذا ما تبعنا الاستدلال ، فلن يكون لنفس نصيب من الرذيلة ، إذا صح أن النفس نعم ، ومن الواضح في الواقع أن النعم من حيث أنه كذلك ، أي من حيث أنه نعم لا يمكن أن يكون له نصيب من عدم النعم . - كلا حقا . - ثم أليس ذلك أقل وضوحاً بالنسبة لنفس من حيث أنها نفس تماماً بالنسبة للرذيلة . - كيف يكون ذلك في الواقع يمكننا على الأقل بمقتضى مقدمة البرهان ؟ - وتبعا لهذا الاستدلال إذن يجب أن تكون نفوس الأحياء جميعاً هي خيرة بالتشابه إذا صح أن طبيعة النفوس هي بالتشابه موجودة كذلك . أعني أي نفوس . -

قال: أى نعم يا سقراط هذا هو رأيى. - فاستأنف سقراط قائلاً: هل من رأيك أيضاً أن هذا كلام طيب؟ وأن هذه الأشياء تحدث فى الاستدلال. إذا كان هذا المبدأ صحيحاً، بأن النفس هى نعم؟ - فأجاب كلاماً مكملاً.

- واستأنف سقراط قائلاً: والآن قل لى من كل ما هو موجود لدى الانسان ألا يوجد شيء فى رأيك، يكون له سيطرة إذا لم تكن النفس ولا سبباً تبعها لأنها مدركة؟ - لا ليس فى رأيى. - وهل فى رأيك أن النفس هى التى تدعنا لميول الجسد أم أنها هى التى تعارضها؟ وهالك ما أريد أن أقول: مثلاً عندما يكون الانسان محموا ويكون ظمآنًا، وهذه النفس تجذبنا إلى الناحية المضادة « لن نشرب »! وعندما يكون الانسان جائعاً « لا إنك لن تأكل! ». وفى آلاف من الحالات الأخرى، حيث يبدو واضحاً أن النفس تعارض كل الميول الجسدية. أليس ذلك حقاً؟ - إن هذا ثابت إطلاقاً. - وبالعكس ألم تنفق من قبل أن النفس طالما أنها نعم على الأقل، لا تستطيع أن تعارض مع الأوتار فى ارتخائها واهتزازاتها، وأى حالة ما تمر بها هذه المركبات التى من الممكن أن تكون قد ركبت منها، بل بالأحرى إنها تتبعها ولا يمكن بأى حال أن توجها؟ - فأجبت سيمياس: لقد اتفقنا على ذلك، وكيف لا يكون الأمر هكذا؟ - ماذا تعنى أليس ذلك أنها فى هذه اللحظة تبدو لا عيننا بسبيل القيام بالقيض تماماً، بأن توجه كل هذه العوامل المزعومة لتكوينها، وبأن تعارضها فى كل شيء على الأقل مدى الحياة، بأن تتخذ فى كل الأمور موقف السيد، ولأجل أن تخضعها فى تستخدم أحياناً العنف وتلجأ إلى الأيلام كما تفعل التمارين الرياضية والطب، وأحياناً تستخدم قسوة أقل إما بالتهديد وإما بالتوبيخ، وأخيراً عندما نتحدث إلى الرغبات وإلى الغضب والخوف كما لو أنها شيء غريب بالنسبة لها، وهذا هو بالتعريب ما عرضه هو ميروس فى الأوديسا عندما يتحدث إلى أوليس:

قال يوجه اللوم بنفسه إلى قلبه وهو يضرب على صدره : « صبرا يا قلبي !
ففيما يتملق بالألم فقد تحملت من قبل آلاما أشد وأقسى ! » هل تعتقد أنه في هذه
الصورة ، قد استوعب قلب البطل ، كما لو أنه هو بنفسه كان نفما ؟ ! وبمعنى آخر أن
يكون من شأنه أن يتقاد بواسطة مطالب الجسد بدلا من أن يقودها وأن يكون هو
السيد ، وبالاختصار أن يكون كشيء إلى جدي ليوضع في صف النعم ؟ - قسما
بزيس ياسقراط إن هذا هو بالضبط ما أعتقد . - والنهاية أيها الصديق الكريم ، أنه
بالنسبة لنا ليس هذا عملا طيبا بالمرّة منا أن نقول إن النفس نعم ! لأننا كما
يبدو لي ، لن نكون متفقين مع هوميروس الشاعر الخالد ولا نحن مع أنفسنا . -
فقال سيباس هذه هي الحاة تماما .

سقراط عجيب سيبس .

واستطرد سقراط : فلنتشجع إذن ! وقال الآن وقد صارت هارموني ، أغنى
إلهة طيبة بطريقة ما مواقفة لنا ، فلنهتم إلى حد ما بزوجها كادمس وبالطريقة التي
تناسبه ، وكيف تتفق معه ياسيبس وعلى أية صورة ؟ - فقال سيبس : إنى أعتقد
أنك تستطيع حقا أن تكتشف هذه الصورة . وعلى كل حال فإن هذه الحجة
التي عرضتها ضد النعم قد ملأتني أعجابا بقدر ما كانت مفاجئة ! ذلك أنه بينما
كان سيباس يوضح ما كان يحيره ، قالت لنفسه : « إنه عجيب حقا أن يكون
الإنسان قادرا على أن يصلح من شأن اعتراضه ! » ولهذا أرى أنه ليس أكثر
غرابة من أول ضربة ، لا نستطيع أن نصد الحجتك : وإن أعجب كثيرا أن
يكون هذا أيضا هو حظ حجة كادمس .

- فقال سقراط : آه ! أيها الصديق ، لا تتكلم هكذا بصوت عال ! احذر
عيني السوء التي يمكن أن ترتد إلى الحجة في اللحظة التي فيها تتضح . وبعد كل

شئ. فإن هذا شأن الآلهة ! وأما شأننا فهو ، على طريقة هوميروس ، أن تتسأند وأن نخبر هكذا ذلك الذين يمكن أن تساويه نظريتك. ومع ذلك ها هو الأصل لما تريد معرفته ! إنك تطالب بأن نوضح عدم فناء النفس وخلودها ، وبدون ذلك بالنسبة للفيلسوف الذى يسير نحو الموت ، تكون ثقته واقتناعه بأن يجد هناك بعد الموت سعادة لا يصل إليها لو عاش بميشة أخرى نهائية ، هذه الثقة كما تعتقد ، ستكون ثقة حقاء بعيدة عن الصواب . ولكن أن نبين أن النفس شئ . مقاوم وإلهي تقريبا ، وأنها كانت توجد قديما قبل الوقت الذى صرنا فيه رجالا ، فهذا لا يمنع بالمرءة - كما قول ، أن كل هذه الخاصيات لا توضح أن النفس خالدة . بل إنها تبقى وقتا طويلا ، وأن وجودها السابق يمكن أن يستغرق زمنا غير محدود ومعه كثير من المعارف والأفعال ، ومع ذلك فإن هذا أيضا لا يمنعها الخلود ، والواقع أن حلولها فى جسم إنسانى يكون بالأحرى بدأ هلاكها ؛ وعلى ذلك فالنفس يجب أن تحيا هذه الحياة فى حالة من البؤس ، وأنها عندما تنتهى منها بما نسميه الموت ، يجب أن تبقى . ومن ناحية أخرى إنك تقول إنه لا خلاف بالمرءة بأن حلولها فى جسد يكون منفردا أو أنه يتكرر ، ولا خلاف على الأقل بالنسبة لما هو من مخاوفنا الشخصية . وفى الواقع إنها مخاوف حقة مهما يكن حظها من الصواب قليل ، حيث أننا بعمدون عن تقديم الدليل ، فإننا لا نعرف إذا كانت النفس شيئا خالدا . هذا ياسينيس كما أعتقد ، هو على وجه التقريب ، رأيك . وأتى أعود إليه عمدا وأتناوله بالتفصيل ، حتى لا يفوتنا شئ . وهكذا تضيف إليه أو تحذف منه كما تشاء . حينئذ قال سيبس : « هيه ولكن ! ليس هناك من جانبى شئ فى الوقت الحاضر احتاج إلى اضافته أو إلى حذفه ؛ لا . هذا هو ما أؤكدك » .

المسألة العامة للطبيعة

كيف انتهى سقراط الى اوراكرها :

هنا توقف سقراط طويلا عن الكلام وكان غارقا في بعض تفكيره ثم قال :
ليست مسألتك بالأمر البسيط ياسييس ! وبصفة عامة ماهو علة السكون والقياس
فهذا هو السؤال الذي يجب أن نبثه من أساسه . وعلى ذلك سأنتجه إلى موضوعه
بشرط أن نكون راغباً في أن أقص عليك تجاربي الشخصية . ثم إذا استطلعت أن
أقول كلاما طيبا ورأيت فيه شيئا ذا فائدة ، فعليك أن تستخدمه في أن تجعل قضيتك
الخاصة أكثر إقناعا . فقال سييس : بل نعم هذا هو ما أريده حقا وتابع سقراط
قائلا : أصغ اذن . فإن ما سأفعله الآن هو عرض للقضية . والآن ! عندما كنت
شابا ، كان عجبيا ذلك الشعور الذي كنت أحمله لهذا النوع من المعرفة التي ندعوها
البحث عن الطبيعة . وكنت أجد له في الواقع جلالا لا مثيل له . فهو يعرف أسباب
كل شيء ولماذا يأتي إلى الوجود ، ولماذا يفتي ، ولماذا يوجد ! ولقد كان يحدث
لي كثيرا أن أتخذ الجانب العكسي في البحث ، أولا كانت بعض الأمثلة ترد كهذه :
هل بتأثير نوع من التمعن الذي يشترك فيه الحار والبارد كما يدعى البعض تتشكل
الحيوانات ؟ أو هل الدم هو الذي يجعلنا ن فكر أم هو الهواء أو النار ؟ أم لا شيء .
من هذه الأشياء ، أو بالأحرى هو المخ الذي يوجد إحساسات السمع والبصر
والشم التي ينتج عنها من ناحية أخرى الذاكرة والحكم ، بينما إن الذاكرة والحكم
عندما تحصل على الثبات ، تكون بهذه الطريقة المعرفة . وبالعكس كنت أبحث
أيضا الطريقة التي بها يفسد كل هذا ، ثم كل ما يتصل بالسماء والأرض ، وقد
انتهيت هكذا إلى تكوين الفكرة بخصوص هذا البحث ، ذلك أنني عديم المعرفة
بشكل لا مثيل له !

« وإني لمقدم لك مع ذلك الدليل الكافي . وهاهو : كانت هناك أشياء لي معرفة مؤكدة بها من قبل ، على الأقل هذا ما كنت أشعر به وكذلك الآخرون . حسنا ! وكان هذا البحث يصل إلى إحداث عمى تام لي للدرجة إني كنت أقصد معرفة حتى هذه الأشياء التي كنت من قبل أتخيل معرفتها . أى نعم ، وهاك مثالا لذلك بين أمثلة أخرى كثيرة ، حتى العلة التي تجعل الإنسان يكبر ؟ في الواقع كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هي المأكل والمشرب . وتفسير ذلك : هل ينتج عن الأطعمة أن لحما يضاف إلى اللحم ، وعظاما إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا تبعا لنفس قانون العناصر النوعي ؟ ومن ثم تكون النتيجة تقدم في مجموع الجسم الحقيقي ، ومن القليل لا كثير ؛ أى نعم ، بهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا ! وهذا هو ما كنت أتخيله في هذه اللحظة فهل هو صحيح في رأيك ؟ - فقال سيس : نعم إنه كذلك في رأيي إذن نبحت هذا أيضا . في رأيي إنه ليس هناك في الحقيقة شيء نكرر قوله في حكمي على رجل كبير تجاه آخر صغير ، إلا أن يكون أكبر من ناحية الرأس على وجه التحديد ، كما يكون الأمر الحصان بالنسبة لحصان آخر ؛ أو مثل آخر أكثر وضوحا من السابقين . عندما كنت أرى أنه إذا كانت عشرة أكبر من ثمانية فذلك لأنه يضاف ٢ الى ٨ وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد لأنها تزيد على هذا بمقدار النصف . - قال سيس : والآن مارأيك في هذا ؟ - فصاح سقراط : آه ! العمرى إني قسا بزيس بعيد عن أن أتصور معرفة العلة لأى واحد من هذه الأشياء ! أنا الذى لم أقصد أن أقول إنه عندما تضاف وحدة إلى وحدة ، إذا كانت الوحدة التي تمت لها الإضافة هي التي صارت اثنين ، أو إذا كانت الوحدة المضافة ، وتلك التي أضيفت لها ، هما اللتان صارتا اثنين تبعا لإضافة الوحدة للأخرى ! لأنه ، وقد حيرنى ذلك ، عندما كانت كل واحدة منها

منفصلة عن الأخرى ، كانت كل منهما واحدة ، حينئذ لم يكن يوجد أثنان ، ولكنها تقاربت وهكذا نشأ عنها العلة في حدوث الاثنين : أعنى التقابل الناتج عن التقارب التبادلي في مركزهما ! ومع ذلك ففي حالة تجزئة الوحدة لست بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين تكون حينئذ التجزئة التي أدت إلى حدوثه ، لأن في ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين ! وفي هذه الحالة الأولى كان من الصواب في الواقع أن نعمل على تقريب الوجدتين وأن نضيف الواحدة للأخرى ؛ والآن من الصواب أن نبعدهما ونفصلهما الواحدة عن الأخرى . أما عن معرفة بموجب أى شئ تحدث الوحدة فلم أقنع نفسى بهذا الصدد أيضا ، وفي كلمة واحدة لم يكن لدى إقتناع أكثر في أى شئ . آخر بخصوص علة ظهورها أو اختفائها أو وجودها : تلك هي نتيجة هذا الأسلوب من البحث . ومع ذلك فأنى من جبنى لم أدبر أسلوبا آخر دون مبالاة ، لأنه فيما يختص بذلك الأسلوب فإنه لا يناسبنى بالمرة !

ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ في كتاب لانكساغوراس فيما قال ، وكان فيه هذا الكلام : « إنها قطعا النفس التي نظمت كل شئ . وإنما هي العلة لجميع الأشياء » إن مثل هذه العلة قد مرتنى ، ويبدلى ، انه كان هناك من ناحية ما ، أرجحية في جعل النفس هي العلة الكلية . فإذا كان الأمر كذلك أظن أن هذه النفس المنظمة التي تحقق تماما النظام الكلى ، يجب أيضا أن تنظم كل شئ . وبخاصة على خير ما يمكن : هل يراد إذن أن نكشف لسكل شئ . العلة التي بموجبها تولد أو تنفى أو توجد ؟ إن ما يجب أن نكشغه في موضوعه هو بموجب أى شئ . يكون أفضل له ، أياكون بأن يوجد أو بأن يحتمل أو يحدث فعل مامها يكن . فقلت لنفسي ولكنى إذا ما بدأت بهذه الفكرة فلا يوجد شئ . على الإطلاق بهم الإنسان إن يجعله نصب عينيه في البحث سواء في موضوع ذلك الشئ . أو بخصوص أشياء أخرى إلا الاقان والسمو ؛ ومن الضروري أن يكون له بالمثل معرفة بالأكثر شرا من حيث أنها أشياء من نفس

أنها أشياء من نفس المعرفة . هذه الأفكار قد ملأنتني على ذلك رضى ، فقد تخيلت أنى قد أكتشفت الانسان الذى يستطيع أن يرشدنى إلى العلة التى يمكن لنفسى إدراكها ، العلة لكل ما هو كائن أى نعم - سيعلمنى أنا كساجوارس أولا إذا كانت الأرض مسطحة أو كروية ، هو إذ يعمل على تعليمى ذلك ، سيشرح لى فوق ذلك تفصيلا لما إذا يكون ذلك ضروريا : حيث أنه يقول ، الأفضل أن تكون فى المركز . وبالاختصار ليس عليه إلى أن يوحى إلى بذلك حتى أكون على تمام الاستعداد لأن أرغب عن أى نوع آخر من السببية ! وبالطبع كنت مستعدا أيضا أن أتلقى نفس نوع التلميم فيما يختص بالشمس ، وبمخصوص القمر أيضا وباقي السكواكب الأخرى فيما يتعلق بموضوع سرعتها النسبية ودورانها وتقلباتها الأخرى ، أى نعم ، وأخيرا كيف يكون من الأفضل لكل واحد منها أن يؤثر أو يتأثر فيما يخص تلك الأشياء ، وفى الواقع لم يخطر لى لحظة واحدة عندما أعلن أن كل ذلك قد نظمته العقل ، انه قدم بهذا الخصوص علة أخرى غير هذه العلة : إن خير طبيعة لكل ذلك هى بالضبط طبيعة كل ذلك ؛ وإذن ما دامت السببية التى نحن بصدددها ، يمزوها الى كل واحد من هذه الأشياء كما يمزوها اليها مجتمعة ، فأنى كنت أنخيله وقد راح يشرح بالتفصيل أيضا ما هو الأفضل لكل منها وما هو الخير العام لها جميعا . آه ! إنى للأسف فى آمالى بسهولة : بل على العكس باى حماسة أمسكت بالكتاب ! وكنت أقرأه بأسرع ما أستطيع ، لكن أعرف سريعا الأفضل والأسوأ .

لا والآن ! وداعا أيها الأمل المجيب ! لقد نأيت عنك يوله . وفى الواقع كلما كنت أقدم فى قراءتى ، أرى رجلا لا يفعل شيئا بالعقل ، ولا ينسب إليه أيضا أى دور فى الملل الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر فى هذا الخصوص

أفضل الهواء والأثير والماء وكثيرا من التفسيرات الأخرى المضطربة . ومع ذلك فإن حاله كما بدا لي ، تشبه حالة البعض الذى بعد أن قال : إن سقراط يصدر في جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي ، يعرضها هكذا : أولا لماذا أنا جالس في هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها بجامع تفصل بعضها عن البعض الآخر ، بينما تغلف العضلات التي خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، العظام بالحم وبالجلد الذي يحفظها جميعا ، والنتيجة إذن لتذبذب العظام في تمسكها ببعضها بعض ، أن انبساط العضلات وتوترها يجعلاني قادرا مثلا على أن أثني الآن هذه الأعضاء ؛ وهذا هو السبب الذي من أجله أجلس مطويا هكذا في هذا المكان ؛ هل يتعلق الأمر الآن بالحديث الذي كان لي معك ؟ إن الأمر قد يتعلق بأسباب أخرى مشابهة : فقد يُذكر في هذا الخصوص فعلُ الرنين الصوتي وفعل الهواء والاستماع وأيضا آلاف الأشياء . من هذا النوع ؛ وقد لانهم بذلك الأسباب الحقيقية لذلك . ومع ذلك فهذه هي : من حيث أن الأثنين قد رأوا من الخير أن يحكموا على " ، فاني لهذا السبب نفسه ، قد رأيت بدورى أنه من الخير أن تلقى وأنا باق حيث أنا ، القصاص الذي ينزلوه بي . نعم قسما بالكلب ؛ منذ وقت طويل ، إذالم أخطئ . وهذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون إما من ناحية مغاريا وإما ناحية l'oetie هناك حيث ينقلها إدراك معين للأفضل ، إذالم يكن من رأيي أنه من الأفضل والأجل أن أفضل على الفرار والهرب قبول هذا القصاص الذي فرضته المدينة على " .

• ولكن إن نطلق اسم الملل على أمثال هذه الأشياء هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ، ما لدى فوق

ذلك ، لا أستطيع أن أحقق نواياي ؛ حسنا هذه هي الحقيقة . ولكن أن يقال إنه بسبب ذلك افعل ما أفعل وإلى أصدر في فعل ذلك عن العقل وليس بمقتضى اختيار الأفضل ، ربما يكون ذلك تسلياً بسهولة عظيمة بالحديث ؛ وهنا يوجد تمييز قد يميزنا : شئ . آخر في الواقع هو الذى يكون العلة حقا ؛ وشئ . آخر الذى بدونه لا تكون العلة أبداً علة . ومع ذلك فهاك في نظري ما تشير به الغالبية وهي تحسس كأنها في الظلام ، بمباراة استعمالها غير مناسب ، كأنه هو العلة . والنتيجة أن أحدهم بعد أن أحاط الأرض بزويزة ، يريد أن تكون السماء هي التي تثبت في مكانها ، بينما هي في رأى آخر نوع من إناء منسجم يستخدم الهواء قاعدة له ودعامة . أما عن القوة التي بفعلها يكون أفضل نظام ممكن لهذه الأشياء هو ذلك الذى تحقق فعلا ، هذه القوة لا يبحثون عنها ، ولا يتصورون أن فيها قوى إلهية . ولكنهم يظنون أنهم يستطيعون يوما اكتشاف أطلس ما يكون أمتن من ذلك وأكثر خلودا ، وبواسطته تكون هذه الأشياء في مجموعها أكثر احتمالا . وبمباراة أخرى إن الخير الذى هو منتهى فائدهم لا يتصورون أنه هو الذى يربط ، ويحتمل في الحقيقة أى شئ . مهما يكن . ولكن على العكس بالنسبة لي ، إذ لأجل أن أعرف كيف يوجد هذا النوع من العلة ، فأى سرور ألا انفاز للمذهب أيا كان ؛ ومع ذلك حيث أن العلة قد خفيت على ، وحيث أنه لم يكن لدى الوسيلة لأن أكتشفها بنفسى ، ولأن أعلم بها عن آخر ، فلأجل أن آخذ في البحث عنها قد غيرت وجهتي وأى مشاق لقيت في هذا السبيل ، هل ترغب - ياسيس - أعرضها عليك ؟ فأجاب : مستحيل بالتأكيد أن يوجد من يرغب في ذلك أكثر مني !

اله العلة الحقيقية هي العذرة .

فأسأف سقراط قائلا والآن ! ها هو ما كانت عليه أفكارى بعد ذلك ،

ومنذ أن قوت همتي في دراسة الوجود ؛ كان يجب أن أحذر ذلك الحادث الذي كان المشاهدون لكسوف الشمس هم ضحاياه حين لاحظوه ، ومن الممكن في الواقع أن ينفذ فيه البعض البصر ، لأنه لم يراقب في الماء وبطريقة مماثلة لصورة الكوكب . نعم ، فإني من جهتي قد فكرت في شيء من هذا النوع : فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عيني على الأشياء . وبأن أبذل جهدي بواسطة كل حاسة من حواسي للإنصال بها . وقد بدا لي حينئذ من الضروري أن أبدأ إلى جانب الأفكار وأن أحاول أن أجد فيها حقيقة الأشياء . ومن الحق أنه ربما لا تكون موازتي محكمة في ناحية ما لأنني لا أوافق بدون تحفظ على أن الملاحظة المثالية للأشياء تجعلنا نتأملها في صورها ، والأخرى أن تقوم بتجربة حقيقية ، وإني دائما أدخل من ناحية الملاحظة . وهكذا بعد الحد اتخذ أساسا في كل حالة الفكرة التي أعتقد أنها الأكثر قوة ، فإن كل ما أستطيع أن أجده من توافق الألحان معها ، أضعه كأنه كأن حقيقي ، عندما يتعلق الأمر بالعلمة وعند يتعلق الأمر بأي شيء ، وبالعكس كل شيء . ينقصه هذا التوافق في الألحان ، فإني أعتبره غير صحيح . ولكن أحب أن أعرض عليك بوضوح أكثر ما قلته منذ هنية لأنك إذا لم أخطئ ، لا تفهم الآن . - فقال سيس : لا وبحق زيس إني لا أفهم جيدا ! فاستأنف سقراط قائلا : ومع ذلك فإن هذا الكلام ليس بمجديد مطلقا ، ولكن في أي فرصة أخرى كما في الحجة السابقة إنه هو الكلام الذي لم أكف مرة واحدة عن التمسك به . وعندما أتم بمحاولة أن أعرض عليك ما هو نوع السببية التي من أجلها تكلفت كل هذا العناء ، فإني في الواقع ما سأجده من جديد ، وهو كما تعرف ما كررت قوله مائة مرة ، وهاك ما اتخذه مبدأ وأساسا عندما أسلم بأنه يوجد جميل في ذاته وبذاته وخير كبير وهكذا دواليك ، فإذا سلمت لي بوجود هذه الأشياء ، وإذا ما اتفقت معي في

ذلك فيسكون لى أمل بأن هذه الأشياء ستؤدى بى أن أضع تحت نظرك العلة التى كشفت بهذه الطريقة والتى تقرر بأن النفس لها الخلود - فقال سييس: ولكننى أسلم لك بذلك بكل تأكيد ، وليس عليك إلا أن تم ذلك بأقصى سرعة .

فتابع سقراط قائلا : فلنبحث إذن ذلك الذى يتبع وجود الحقائق الآتفة الذكر لترى إذا كنت تشاركنى الرأى فى هذا الصدد . ومن الواضح لى فى الواقع أنه إذا كان الجمال يتعلق بشيء ما غير الجميل فى ذاته ، فلا يوجد إطلاقا أى علة أخرى لكون هذا الشيء جميلا ، إلا أن يشترك فى الجميل الذى يتعلق به الأمر وقد تسكمت كثيرا عن كل شيء . فهل ذلك نوع من العلة يحوز رضاك ؟ -

فقال إنها تحوز رضائى ، - فاستأنف سقراط قائلا : فى هذه الحالة لم أعد أفهم الملل الأخرى ، تلك العال الدقيقة ، ولم أفصح أيضا فى تفسيرها لنفسى : نعم فليعلوا لى جمال شيء ما بهاء لونه أو جلال صورته أو بأى شيء آخر من هذا القبيل ، وهى تفسيرات كثيرة لا أنفت إليها ، وبالمثل فإننى مبجل فيها جميعا ! وبالعكس فإن هذه العلة التى جعلت منها قضيتى فى بساطة ساذجة وربما حقاه ، قائلا لنفسى إن جمال هذا لم يحدث لأى سبب آخر إما بسبب وجود الجميل الذى نحن بصددده ، أو أيضا باتصاله به وإما أخيرا بهذه العروق والوسائل التى يقتضيها تعلق شيء بآخر .

بخصوص هذه النقطة الأخيرة فإننى فى الواقع لم أنصعب لها حقا حتى هذه اللحظة ولكن تعصبت لهذه التى تقول : إن الجمال هو الشيء الذى يحيل كل الأشياء الجميلة جميلة لأنى هنا أجد أكبر لمأينة فى الجواب سواء وجهالى أو للآخرين . وبارتباطى بهذا المبدأ أظن لى قد أمنت الزلل : وبأى لمأينة أخرى بأن أرد على نفسى كما أرد على أى شخص آخر بأنه بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة ! أليس هذا هو رأيك أيضا ؟ هذا هو رأيى . - وتبعنا لذلك أيضا إنه بالكبر تكون الأشياء

الكبيرة كبيرة ، وتكون أكبر تلك التي هي أكبر ، كما أنه بالصغر تكون أصغر تلك التي هي أصغر ؟ - نعم . - ومن ثم فقلت أنت الذي يقبل أن يقال له عن هذا إنه أكبر في الرأس من ذاك ، وعن أصغرهما إنه أصغر من ناحية هذا الشيء نفسه ! بل أخرى بك أن تحتج بأنه من جانبك أنك لا تقول إلا هذا : « إن ما هو أكبر ليس هو على أية حال أكبر بشيء آخر إلا بكون ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أكبر هو الكبير ، بينما إن ما هو أصغر لا يكون أصغر بشيء آخر إلا بصغر ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أصغر هو الصغر » لأنك تخشى كما أعتقد ، عندما تقرر أنه من ناحية الرأس يكون هذا أكبر وذلك أصغر ، أن ترى قائما ضدك هذا الاعتراض الذي يقول أولا : « إنه من ناحية الشيء نفسه حينئذ إن الأكبر يكون أكبر والأصغر يكون أصغر ؟ » وبعد ذلك : « إنه إذا من ناحية الرأس التي تكون صغيرة ، أن ذلك الذي هو أكبر يكون أكبر ! » وإنه لمن الأعاجيب بالتأكد أن يكون شيء كبيرا بواسطة شيء ما أصغر . ألا يخيفك كل ذلك ؟ « فأخذ سيس يضحك وقال يخيفني أنا ؟ أي نعم ! - واستأنف سقراط قائلا : وأيضا أن تكون ١٠ أكبر ب ٢ عن ٨ ، وأن يكون ذلك علة تفوقها ، الست تخشى قول ذلك ، ولكنك لا تخشى ذلك إذا كان ذلك بمقدار حقيقة المقدار ؟ وفيه يختص بطول ذراعين ، ألا تخشى أن تقول إنه بالنصف يكون طولها أكبر من طول ذراع واحد ، ولكنك لا تخشى أن تقول بأن ذلك بكون ما ؟ لأن الأمر كذلك بدون شك فيما يتعلق بالخوف ؟ - فقال نعم تماما . - وشيء آخر عندما نضاف وحدة الى وحدة ، هل تدعى أن هذه الاضافة هي علة حدوث الاثنين ، أو عندما تجزى وحدة ، هل تدعى أنها التجزئة ، ألا تحذر من ذلك ؟ وأنت لتصرخ عاليا : ليس هناك كما أعرف ، طريقة أخرى لكل شيء في مجيئه

إلى الوجود إلا أن يشترك في الجوهر الخاص بكل حقيقة يجب أن يشترك فيها . وهكذا في هاتين الحالتين ليس لدى علة أخرى لا دليل بها على ظهور الاثنين إذا لم تكن هي المشاركة في الثنية ، وبالاختصار من الضروري أن يشترك في هذه الشية ذلك الدين يجب أن يكون اثنين ، وفي الوحدة الذي يجب أن يكون واحدا . أما عن هذه التجزئات وهذه الإضافات والحيل الأخرى المائلة فانك تدعها جانبا تاركا هذه الشروح للرجال الذين هم أكثر منك علما ! »

الطريقة

وعلى العكس انت ، فإن الهلع الذي يستولى عليك كما يقال ، من ظلك ، أى الخوف من عدم كفاءتك وتعلقك بالطمأنينة التي وجدتتها باتخاذك القضية التي نحن بصدددها كأساس ، كل ذلك أوحى اليك بمثل هذا الجواب . ولكن إذا تعلق بعضهم بالقضية في ذاتها ، فإنه هو ذلك الذي تدعه جانبا ، ولأن تجنب فانك تنظر إلى أن تبحث بين النتائج التي تنجم عنها ، إذا كان هناك ، في رأيك ، توافق في الالحان أو شذوذ . ثم عندما يحين الوقت لكي تعلق هذه القضية في ذاتها فإنك تفسرها بالطريقة نفسها ، بأن تضع هذه المرة قضية أخرى كأساس ، تلك التي من جميع القضايا ، تجد فيها عند رجوعك إلى أصلها ، أكبر قيمة ، تصل إلى نتيجة ما مرضية . ولكنك لن تتعمر في الارتباك التي يقع فيها المجادلون لأنك لن تحاور في المبدأ وفي الوقت نفسه ، في النتائج التي هو منشأها ؛ بشرط أن تكون راغبا على الأقل ، إكتشاف شيء ما يكون حقيقة . وهذا في الواقع كما يبدو هو الشيء الذي لا يتحدث عنه هؤلاء الناس بالمرّة ولا يهتمون به أيضا . بل هم جديرون فقط بتلك الحكمة التي تعمل على إفساد كل شيء ، أن يستطيعوا إدخال السرور . إلى نفوسهم ! وأنت ، إذا

كنت فيلسوفا حقا ، وبالعكس إلى مقتنع بذلك ، فأذك منفعلا ما أقول .. قال :
سيمياس وسيس مما : إن حديثك هو الحقيقة بعينها !
وقفه أخرى في القصة :

إشكرات - وبحق زيس ! إن هذا حق يا فيدون وفي الواقع إن عرض سقراط
لهذه الأفكار في رأي ، لهو آية في البيان والوضوح حتى لنوى
العقلية المتوسطة .

فيدون - ليس هناك أحق من ذلك يا إشكرات ، وكان هذا أيضا رأي
اولئك الذين كانوا هناك .

إشكرات - ورأينا نحن أيضا كما ترى ، نحن الذين لم نكن هناك ولكننا
نستمع الآن إلى قصتك ! والآن ماذا كانت بقية الحديث ؟

استئناف نظرية الصور ومسألة الاضرار :

فيدون - إذا لم أخطئ ، عندما وافقنا على ذلك ، وافقنا على فكرة الوجود الحقيقي
لكل واحدة من هذه الصور وعلى اشتراك هذه الصور في كل ما هو ليس ذاتها
والذي يأخذ منها التسمية بعد ذلك . سأل هذا السؤال ، قال : « إذا كان هذا
هو رأيك إذن ، فهل قولك عن سيمياس إنه أكبر من سقراط ولكنه أصغر
من فيدون ، ألا تقول انه يوجد حينئذ في سيمياس الواحد والآخر ، أى الكبير
والصغير ؟ - أى نعم ! - ولكن في الحقيقة ألتست توافق على أن في هذه العبارة :
« سيمياس يفوق سقراط » أن الطريقة التي يعبر بها الكلام لا تتصل مع ذلك
بما هو حقيقي ، وانه بلا شك لا يتفق في الواقع بطبيعة سيمياس في التفوق ، فيما
يختص بالضبط بأنه هو سيمياس ، ولكن فيما يختص بالكبر مادام ملك كبرا

ما ، ولا أكثر - مع ذلك - من أن تفوقه على سقراط لا يفسر ، بأن سقراط هو سقراط بل لأنه يملك صفرا بالنسبة للكبر الآخر ؟ - هذا صحيح - وإذا كان فيدون يفوقه هو أيضا ، فليس ذلك أيضا لأن فيدون هو فيدون ، ولكن لأن فيدون يملك كبيرا بالنسبة لصغر سيمياس ؟ - انه كذلك . - وبهذه الطريقة تبعا لذلك تكون التسمية التي تختص بسيمياس انه « كائن كبير » تماما كما هو « كائن صغير » حيث أنه بين الاثنين ، وأنه يخضع صفره لكبر أحدهما لكي يفوق هذا في الكبر ، بينما أن ما يقدمه للآخر هو كبره الذي يفوق صفر الآخر - حينئذ وافق سيبليس مبنسا : « يبدو أني راغب في تحرير عقد ! ولكن بعد كل شيء إن هذا يشبه تقريرا ما أقول : »

فاستأنف سقراط قائلا : « إن سبب حديثي دائما هو رغبتي أن أراك تشاركني رأيي الخاص . وهناك في الواقع شيء واضح لعيني إنه ليس فقط الكبير في ذاته الذي لا يقبل أن يكون كبيرا وصغيرا في وقت واحد ، ولكن الكبير الذي يكون لدنيا ، هو أيضا لا يقبل أبدا الصغر ، وهو أيضا قليلا ما يقبل أن يفوق عليه . ولكن أما أنا أحد أمرين : إما أن يفر ويدع المكان عندما يتقدم ضده وهو الصغر ، وأما أن يكف عن الوجود بالنسبة لهذا التقدم نفسه . أما أن ينتظر بدم ثابتة ويستقبل في ذاته الصغر ، فإنه بذلك يمتنع أن يكون شيئا آخر إلا هو بذاته . وإليك موازنة : فانا عندما استقبل الصغردون أن أضعف واستمر أن أكون ذلك الذي أنا هو بالضبط ، أي سقراط نفسه فاني صغير ، والكبير بالعكس لكونه كبيرا لا يستطيع أن يقصد أن يكون صغيرا . وبالمثل أيضا إن الصغر الذي لدينا يمتنع دائما أن يصير كبيرا أو يكونه ، وأيضا كل ضد آخر طالما أنه يكون هو تماما ، يمتنع أن يصير أو أن يكون في نفس الوقت الضد الخاص به . ولكن إذ حدث له ما ذكرته منذ هنية ، فإما أن يعتمد وإما أن يكف عن الوجود - فقال سيبليس : إن الأمر واضح لعيني وضوحا مطلقا ! »

المفراض

حينئذ تكلم أحد الذين كانوا موجودين هناك (من هو؟ إنى لا أذكره بكل تأكيد) : بحق الآلهة ! ألم تنفقوا فيما كنتم تقولونه من قبل ، على عكس ما تقولونه الآن تماما ؟ وإنه من الأصغر يولد الأكبر ومن الأكبر يولد الأصغر ؟ وإن ما يتكون منه الكون للاضداد ، أنها تصدر عن الاضداد ؟ ثم ما يقال الآن ، كما يبدو لى ، إن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً ! « فأدار سقراط رأسه للناحية التى يأنى منها الصوت وقال ! « إنك لشجاع أن تذكرنا بذلك ! وإنك مع ذلك لا تفكر فى الفرق الذى يوجد بين ما نقوله الآن وما كنا نقوله فى تلك اللحظة وفى الواقع إن ما كنا نقوله فى تلك اللحظة إنه يولد من الشئ الذى هو ضد الشئ الذى يكون ضده . ولكن ما نقوله الآن هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به ؟ وهو ليس ملحوظا فى ذاتنا أكثر مما هو ملحوظ فى حقيقة طبيعته . نعم يا عزيزى ، فى تلك اللحظة كان الأمر يتعلق بمواضيع تخص بالاضداد وكنا نكيفها تبعا لتسميتها ، ولكن الآن فإن الأمر يتعلق بالإضداد فى ذاتها التى تنتقل تسميتها مع وجودها فى المواضيع المكيفة ، إلى هذه الاضداد ، وأما الاضداد التى نحن بصدددها ، فلم قل أبدا إنها قبل أن يتلقى بعضها الكون عن بعضها الآخر . « وفى الوقت نفسه نظر إلى سيبس ثم أوضح هكذا فقال : « هل من المصادفة أن تدع نفسك تبلبل ، أيضا يا سيبس بالشك فيما قاله هذا ؟ - فقال سيبس : كلا بالمره ! وليست هذه حالى . ومع ذلك فهذا لا يبنى أنه لا توجد أشياء صغيرة قلقى ! - فاستأنف قائلا : هل اتفقنا نحن الاثنان بدون تحفظ على أن الضد لا يكون أبدا الضد المقابل له ؟ - فأجاب سيبس : اطلاقا .

- فقال سقراط : فلنستمر إذن : أرجوك أن تبحث إذا كنا أنت وأنا متفقين

على هذا . هل هناك شيء نسميه حارا وآخر باردا؟ - نعم ! بكل تأكيد. - وهل هذا بالضبط هو ما تدعوه بردا ونارا؟ - ، بالتأكيـد قـمـا بـزيس ! ولكن هل هل يكون الحار حينئذ شيئا آخر غير النار ، والبارد شيئا آخر غير البرد؟ - نعم - ولكنى أظن أنه حينئذ تبعا لرأيتك ، لن يقبل البرد الحقيقى أبدا فى ذاته الحار بالطريقة التى ذكرناها من قبل ، ولن يستمر فى الوجود تماما كما هو ، بأن يكون بردا مع حار ، بل بالمعكس تماما عند قدوم الحار ، فهو أما أن يدع له المكان وأما أن يكف عن الوجود . - نعم ! إطلاقا . - والنار بدورها حين يتقدم ضدها البرد ، فهى إما أن تسحب ، وإما أن تتلاشى ، بدون أن تمر بعد أن تكون قد استقبلت فى ذاتها البرودة ، أن تكون أيضا كما هى تماما بكونها نارا مع بارد . - فقال : هذا صحيح .

- فاستأنف قائلا : من الممكن إذن أن يكون الأمر كذلك فى بعض الأمثلة المشابهة ، ذلك أنه ليست الصورة فقط فى ذاتها التى تستحق الاسم الخاص بها لزمـن أبـدى ، ولكن هناك أيضا شيء آخر الذى لـسـدـم كـونه الصورة التى نحن بصدددها ، يملك مع ذلك خاصيتها وذلك لأبدية وجودها الخاص وهـاك أيضا حالات يمكن أن يتضح فيها ما أقول . ففى الحقيقة إن هذا الاسم الذى نذكره الآن هو بلا شك منفصل عن الفردى حقا ، أليس كذلك؟ - هــيـه ! إطلاقا . - وهل يكون الأمر كذلك بهذه الحقيقة فقط (نعم ، هذا هو سؤالى) أو أيضا بحقيقة أخرى التى هى بدون أن تكون الفردى ذاتها ، تحيل مع ذلك يحق إسمه دائما ، مضافا إلى إسمها الخاص بها ، لأن من شأن طبيعتها أن الفردى لا يخلو منها أبدا ؟ ولكنى أقول إنه شيء من هذا القبيل الذى يحدث للثلاثة ، ومرات أخرى كثيرة . وإذا لم نعتبر إلا حالة الثلاثة ، أليست ، توافق أن اسمه الخاص يجب دائما أن يستعمل فى الدلالة عليه ، وأيضا إسم الفردى

بالرغم من أن الفردى لا يكون ذلك الشيء الذى تكونه الثلاثة ؛ والآن ! ومع ذلك إذا كان هذا هو نوع طبيعة الثلاثة فانها أيضا طبيعة الخمسة ونصف الاعداد بأجمعها التى لعدم كونها نفس ذلك الذى يكونه الفردى ، يكون كل واحد من هذه الاعداد دائما فرديا . والاثنان من ناحية أخرى والأربعة والمجموعة الأخرى من الاعداد أيضا لا تكون نفس الشيء الذى يكون الزوجى ، ومع ذلك فكل من هذه الاعداد زوجى . هل نسلم بذلك أم لا ؟ - فقال كيف أرفض ذلك ؟

- فاستأنف سقراط قائلا : الآن ! فلتنبه لما أريد أن أوضحه . وها هو : من الواضح أنه لا يوجد إلا إضدادنا الأولى التى لا يقبل الواحد منها الآخر ، وهناك أيضا كل ذلك الذى بدون أن يكون ضدا بالمبادأة ، يملك دائما هذه الاضداد ، والذى لا يقبل أيضا بوجه الاحتمال مثل هذه الخاصية التى قد تكون الضد لتلك الخاصية التى توجد فى هذه المواضيع ، ولكن عند الاقتراب من هذه الخاصية ينعدم الموضوع أو يتخلى عن مكانه . هل سوف لا تقول عن الثلاثة إنه سيكف عن الوجود وإنه سيقبل أى تبدل قبل أن يحتمل ، بكونه ثلاثة أيضا ، أن يصير زوجيا ؟ - فقال سيبس : إن هذا ثابت على الإطلاق ، - فقال سقراط : إنه ليس أقل ثبوتا ألا يوجد تضاد بين الزوجية والثلاثية . - لا بكل تأكيد ! - ليست إذن الصورة فقط التى يكون بينها تضاد هى التى لا تتحمل التقارب بين إحداها والأخرى وهناك أيضا بعض الصور الأخرى لا تتحمل تنارب الاضداد . - فقال : إنها الحقيقة بينهما ! واستأنف سقراط قائلا : هل تريد إذن أنه إذا استطعنا ذلك ، فإننا نحدد من أى نوع تكون هذه الصور الأخيرة ؟ - نعم ! بكل تأكيد . - فقال ألا تكون إذن هذه الصور يا سيبس ، تلك التى يكون وضع اليد على أى شئ معها يكن ، لا يلزمها فقط أن تحوز طبيعتها

الخاصة في ذاتها ، ولكن أيضا طبيعة الضد الذي يكون له دائما ضد ؟ - كيف تقول ؟ كما كنا نقول منذ لحظة ولترى وأنت تعرف جيدا ، أن كل ما يحتمل وضع اليد لطبيعة الثلاثة ، ليس هو بالضرورة الثلاثة فقط . بل يكون أيضا الفردى . - نعم إطلاقا - هل قول من ثم إن ما هو من نفس النوع لا يطرأ بلا شك أبدا على مثل هذه الطبيعة التي تتعارض بالتضاد مع الخاصية التي يكون عملها أن تتم بصور ما نحن بصددده ، - كلا في الحقيقة . ولكن هل الخاصية التي تصوره كما افقنا هي « فردية » حقا ؟ - نعم . - والخاصية المضادة هل هي خاصية الزوجى ؟ - نعم . - وثم لذلك لا يطرأ أبدا على الثلاثة طبيعة الزوجى . - لا بالتأكيد ! - ومن ثم فالزوجى لا يكون خاصية للثلاثة . - لا ليست خاصيته . - على ذلك تكون الثلاثية لا زوجية . - نعم . - وهاك بالاختصار ما كنت أدعوه تعيينا لأى نوع تكون الصورة التي بدون أن تكون الضد لصورة أخرى ، لا تقبل مع ذلك هذه الصورة المضادة : فثلا الآن ، الثلاثية Triade التي يعدم كونها (العكس) الضد للزوجى ، لا قبله أيضا في ذاتها ، لهذا لأنها تحمل دائما معها ما هو ضده ، كما أن الزوجية Dyade ضد الفردى ؛ والنار ضد البرد ؛ وكثير من الصور أيضا . والآن ! فلنتنظر إذن : إذا كنت توافق على هذا التحديد فإنه ليس الضد فقط الذي لا يقبل في ذاته الضد ، ولكن أيضا هذه الصورة التي تحمل معها ضدا ما في شيء . ما تطرأ عليه ، والصورة نفسها التي تحمل ، لا قبل أبدا في ذاتها الضد لما تحمله . وفضلا عن ذلك فلترجع إلى ذكرياتك : ليس هناك ضرر من أن نسمع تكرار الشيء نفسه ! فالخسة لا تقبل في ذاتها طبيعة الزوجى ولا العشرة التي هي ضعفها لا قبل طبيعة الفردى . ومع ذلك فإن طبيعة الفردى هي التي لا يقبلها في ذاته ، وبالتأكيد ليس أيضا الثلاثة أنصاف ولا الكسور

الأخرى من نفس النوع التي قبل النصف فيما يتعلق بطبيعة الكلى . ومن جهة أخرى أيضا المثلث وكل كسر من نوعه . وفي الحقيقة أظن أنك تبغى وتشاركنى رأيي . - فقال سييس : إني أشاركك فيه بكل قوتى وإني أتبعك .

تطبيق لمسألة بقاء الارواح بعد الموت

الجزء الرابعة

- قال سقراط : والآن فلنعد إلى نقطة الابتداء . ولتحدثنى دون أن تستعمل فى اجابتك كلمات سؤالى نفسها ؟ ولكن بأن تنسج على منوالى . وتفسير ذلك : فالى جانب الجواب الذى كنت أتحدث به فى أول الأمر ، ذلك الجواب الأكيد الذى أقوله ، ألمح فى ضوء حديثنا الحاضر ، طمأينة أخرى فاذا ما سألتنى لما فى الواقع : « عندما تمثل الجسم ، ماهو الشئ الذى يجعله حارا ؟ » ولن التى اليك بالجواب الصحيح فى هذا الصدد ، ذلك الجواب الذى لا يكون حكيمًا : إنها الحرارة التى تجعله حارا ، بل جواب آخر أشد لباقة ، مأخوذ مما كنا نقوله منذ هنية : « إن الذى يجعله حارا هى النار » . وإذا ما سألتنى أيضا عندما تمثل جسما ، ما الذى يجعله مريضا ، فلن أقل أيضا إنه المرض ، ولكن هى الحمى . وبالمثل ! « عندما تمثل عددا ما ، ما الذى يجعله فرديا ؟ » فلن أجيب بأنها الفردية ولكن هى الوحدة . وهكذا دواليك . ومع ذلك فلننظر من الآن إذا كنت قد فهمت فهما كافيا ما أريد أن أقول .- فقال سييس : بل نعم ! قد فهمت بمقدار كاف تاما .- فاستأنف سقراط قائلا : أجب إذن : عندما تمثل جسما ما ، ما الذى يجعله حيا ؟ فقال : إنها النفس .- هل الأمر كذلك دائما ؟ - فقال سييس : ما الوسيلة لأنكار ذلك فى الواقع !- وتبعا لذلك إن أى شئ يمتلكه النفس فهى تحمل فيه

ولكن هل يوجد ضد للحياة أولا يوجد ؟ - فأجاب : يوجد ضد واحد . -
ما هو ؟ - الموت . - أليس من الحق أن النفس يجب ألا تقبل أبدا في ذاتها الضد
لذلك الذى بذاته تجلبه دائما معها ، وأنه على هذا يجب أن ينتج الاتفاق مما قلناه
آنفا ؟ - فأجاب سييس : وبدون أدنى تقييد .

- ماذا ينتج عن ذلك ؟ ذلك الذى لا يقبل في ذاته طبيعة الزوجى كيف ممينا
منذ هنية ؟ - فقال : لازوجى . - وذلك الذى لا يقبل في ذاته العادل ؟ وذلك
الذى لا يصلح لأن يقبل في ذاته المتقف ؟ - فأجاب : غير المتقف وللآخر غير
العادل . - هيا بنا ! وذلك الذى لا يصلح أن يقبل في ذاته الموت ماذا ندعوه ؟ -
فقال غير مانت . - والنفس أليست هى التى لا تقبل في ذاتها الموت ؟ - لا . -
وإذن فالنفس شىء غير ميت ؟ وهى شىء غير مانت . - فلتقدم ! لأن
ذلك بالتأكيد ، يجب أن قرر أنه ثابت : ألا نصدر فيه حكما آخر ؟ - كلا !
ياسقراط فقد قلنا ما فيه الكفاية . - فاستأنف : ماذا ينتج عن ذلك ياسييس
إذا كان من الضرورى للفردى أن يكون غير قابل للفساد ، هل من الممكن
للثلاثة أن تكون غير قابلة للفساد ؟ - وكيف لا تكون كذلك في الواقع ؟ - وإذا
كان من الضرورى أيضا لغير الحار أن يكون غير قابل للفساد ، فهل في كل
مرة نضع الحار على بعض البرد لا يخفى البرد محافظا على ذاتيته غير مذابة ؟
لأن البرد بالتأكيد لا يكف عن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يتحمل أيضا
بدون أن يضيف الحرارة ولا يقبلها في ذاته . - فقال سييس : هذه هى الحقيقة
وبالمثل إنى أظن إذا كان من الضرورى لغير مبرد أن يكون غير قابل للفساد ،
فإن النار ، في حالة ما أنها جم بشىء ما بارد . لا تتحد أبدا ، ولا تكف هى أيضا ،
عن الوجود ؛ ولكنهما تنصرف محافظة على نفسها بالابتعاد . - فقال هذا
ضرورى . - فاستأنف سقراط قائلا : أليس من الضرورى أيضا أن نوضح هكذا

في شأن الخالد ؟ والخالد ليس هو أيضا غير قابل للفساد ؟ حينئذ يكون هناك بالنسبة للنفس ، عندما ينقض عليها الموت ، استحالة في أن تكف عن الوجود ، لأن الموت هو نتيجة مؤكدة لما قبل آتفا ، فهي لن قبله في ذاتها ، ولن تكون نفس مائة ، تماما مثل ماقلناه عن الثلاثة إنها لا تكون زوجا ، كما لا يمكن أن يكون الفردى نفسه ، ولا أيضا النار لن تكون باردة ، كما لا يمكن أن تكون الحرارة هي النار .

ومع ذلك ربما سنسأل ماالذى يمنع الفردى ، حينما لايصير زوجيا ، كما اتفقنا على ذلك ، عند اقترابه من الزوجى ، من أن يكف بالمبادلة عن الوجود في ذاته ، ويصير زوجيا بدلا مما كان ؟ وردا على مثل هذا الكلام ليس هناك من سبيل لنا للاعتراض بأن الفردى لم يكف عن الوجود ؛ ذلك أن اللازجوى لا يكون قابلا للفساد ، لأنه إذا ما اتفقنا على ذلك ، يكون من السهل علينا أن نعترض بسرعة بأنه أمام اقتراب الزوجى يرحل الفردى والثلاثة ، وتبتمد . وبالنسبة لحالة النار والحار كما هو بالنسبة لكل الحالات الأخرى يكون هذا هو ردنا ، أليس كذلك ؟ - هذا مؤكد تماما - . وتبما لذلك أيضا إذا كنا الآن متفقين بالنسبة لغير المائت على أنه فوق ذلك غير قابل للفساد ؛ بينما إذا كنا غير متفقين ، فملينا أن نتناول المسألة من جديد . - تناولها من جديد ؟ ولكن هذا لا يمكن أبدا على الأقل فيما يختص بهذه النقطة ؛ فهناك صعوبة عظيمة في الواقع ، أن يوجد متمرّد تصل في ذاته الفناء إذا صح أن الفناء كان يجب أن قبله غير المائت التى يمتلك الخلود ١ - وقال سقراط : وعلى كل حال إنى أعتقد - أنه فيما يتعلق بالالوهية - وبنفس صورة الحياة ولكل مايمكن أن يكون أيضا غير فان ، لا يوجد أنسان لا يوافق على أن ذلك لا يكف أبدا عن الوجود

قال سيبس قسماً بريس . ليس هناك أحد بالتأكيد لا من الناس ولا بالأحرى من الآلهة إذا كنت واقفاً من نفسى ! - وإذن من حيث أن غير المائت لا يمكن فضلاً عن ذلك أن يغنى ، فالنفس التى من خصائصها ألا تكون فانية ، هل من الممكن ألا تكون فوق ذلك غير قابلة للفساد ؟ - هذا ضرورى جداً . ومن ثم عندما يحتاج الموت الإنسان ، فإنه من المحتمل أن ما هو فإن فيه هو الذى يموت ، بينما أن مالهيه مما هو خالده يرحل من جانبه محافظاً على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت . هذا واضح - قال سقراط : ومن ثم فإن أكثر من كل ذلك ياسيبس أن النفس شئ غير فان ، وهى لا يمكن أن تغنى ، ومن الحق إذن أن نفوسنا نحن ستوجد فى ديار هادس .

خاصية الحجج المعروضة

النسائج الخفية

قال سيبس : بالتأكيد ياسقراط أنه فيما يتعلق بى ، ليس لى ما أضيفه بعد ذلك ولا أى داع للتحرز فيما يختص بهذه الاستدلالات . وإذا كان هناك مع ذلك شئ ما يرى سيبس الموجود هنا أو أى شخص آخر ، ان يقوله ، فإنهم يحسون صنما بالألا يلزموا الصمت . وإنى فى الحقيقة لا تسأل إذا كانت هناك فرصة أخرى غير تلك التى الآن ، نستطيع فيها أن نصرف النظر عن التحدث أو استماع الحديث عن مثل هذه المسائل ! - فاجاب سيبس : والآن كلا ! فن ناحيتى أيضاً ليس لى بعد باعث للتحرز على الأقل بالنسبة للعلل المذكورة . إلا أن عظمة المسألة التى نالجها واحتقارى للضعف الإنسانى ، ترغنى على ان أحتفظ فى أعماقى ببعض التحرز نحو هذه القضايا . - قال سقراط : ليس هذا فقط ياسيبس . واسكن صحة كلامك تمتد أيضاً إلى مقدمات براهيننا : وهما تسكن

هذه المقدمات قابلة للتصديق بالنسبة لك ، فهي لا تستحق أقل من ذلك لبحث أكثر .
 تأكيد انهم بشرط أنك تميزها بكل دقة مطلوبة ، وحينئذ إذا صلق ظنى ،
 فأنت ستنبع سير الاستدلال إلى أقصى حد يمكن أن يصل اليه الإنسان في مثل
 هذه النتيجة . وأخيرا لنفترض أن هذا حدث بطريقة مؤكدة : وهكذا لن
 نتقدم في بحثك أكثر من ذلك ... فقال : إنها الحقيقة بعينها .

وأستأنف سقراط قائلا ومع ذلك فهناك أمر من الانصاف على الأقل أن
 تتدبروه اتم جميعا : ذلك أنه إذا كانت النفس حقا خالدة ، فهي تتطلب أن يعنى
 بها ليس فقط للزمن الذى تبقى فسيما ندعوه الحياة ، ولكن لمجموع الزمن كله ؛
 لأنه يكون من الخطر الخفيف حينئذ ، كما بيد ، ألا نهم بها . ولنسلم حقا بأن الموت
 هو الانفصال عن السكل ، فأى ربح غير منتظر يكون للاشترار عند موتهم
 وفى نفس الوقت الذى ينفصلون فيه عن أجسادهم ، بأن يوجدوا أيضا مع
 نفوسهم بهذا الشر الذى هو لهم ، ولكن فى الحقيقة من اللحظة التى يتضح فيها
 أن النفس ليست فانية ، حينئذ ليس لها أى مفر من ضرورها ولا أى ضمان إلا أن
 تنقضى ، وهو أحسن ضمان وأحكمه . وفى الواقع أن النفس لا يكون معها شئ ما
 عندما ترحل عند هادس أكثر من تكوينها الخلقى وأسلوبها فى الحياة الذى هو
 بالضبط بما للتقاليد ، ينفع أو يضر الميت من مبدأ الطريق التى تقوده إلى هناك .

أسطورة هيراقليه عن مصير النفوس

ولكن إليك حقيقة التقاليد إن جميع الموق الذين كانوا أثناء حياتهم ينسبون
 شخصيا بواسطة القدر الخاص إلى قرين من الجن ، فإن هذا القرين يتولى قيادتهم
 إلى مكان معين ، هو المكان الذى يجتمعون فيه للحساب . وبعد ذلك عليهم أن
 يتوجهوا إلى ديار هادس فى صحبة المرشد المذكور الذى عهدته اليه المهمة ، بأن

يوجه إلى هناك أولئك الذين يأتون من هنا . ولكن عندما ينالوا بصيهم الذى ينبغي أن ينالوه هناك ، وعندما يقضون الزمن الذى ينبغي أن يقضوه ، فهناك مرشد آخر يعيدهم إلى هنا ، ولهذا السبب تلزم تقلبات زمنية عدة وطويلة . والدليل أن الطريق ليست كما يقول اشكيل فى التلفوس فهو يعلن أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس فى الواقع بسيطة . بينا هى - فى رأيى - وكما يبدو واضحا ، ليست بسيطة ولا وحيدة : وفى هذه الحالة ليست هناك حاجة أيضا إلى مرشدين ، لأننا لن نعرض لخطر ضلال الطريق ، إذا لم يكن هناك إلا طريق واحد . ولكن يبدو فى الحقيقة أن لها كثيرا من ملتقى الطرق ، ومن مفاوز الطريق . وإن ما تأمر به التقوى والعرف عندنا ليمدنى بادة لتأييد قولى . وعلى ذلك فإن النفس الرشيدة الماقلة تكون مطيعة كما أنها بعيدة عن الجهل فبما يختص بما يحدث لها . أما تلك النفس التى بالعكس تعلق بالجسد تعلقا شديدا ، والى تتخذ الجسد زمنا طويلا كما وضحت ذلك من قبل ، مركزا للاحاساس العنيفة ومحلا للظاهر ، فإن تلك النفس - بعد كثير من المقاومة وكثير من المحن - ترحل مكرهة وبكثير من العناء يقودها الجن الذى قبل هذه المهمة . وهما هى النفس قد وصلت إلى هذا ذلك المكان حيث تكون النفوس الأخرى . فالنفس التى لم تنطهر مما كانت تفعله ، كأن تقدم على القتل ظلما أو ترتكب بعض الجرائم الأخرى المماثلة التى هى آخره لهذه الجرائم كالوأنها فى الواقع عمل لنفس صنوة ، تلك النفس يفر منها الجميع ويتجنبها الجميع ، ولا يقبل أحد أن يخدمها لا كرفيق سفر ولا كمرشد ، ولكنها تدور هنا وهناك فى حالة من الهزيمة التامة حتى ينتفى بعض الزمن الذى باقضاءه ويوجب ضرورة ما تهمل النفس إلى المقر الذى (يناسبها) يلائمها . وبالعكس إن النفس التى انقضت حياتها فى الطهارة

وفى الاعتدال نجد آلهة يخدمونها كرقاء سفر وكمرشدين ، وفى الحال يكون مقرها الجهة التى توافقها .

« ومع ذلك فإن الأرض تحتوى على عدد عظيم من المناطق المجدبة ، وهى ليست مما يقبله الناس الذين تعودوا أن يتحدثوا عن الأرض ، لامن ناحية تكوينا ولا عظمتها : وهذا ما توصلت إلى الاعتقاد به » . فقاطمه سيمياس قائلا : « ماذا تعنى بذلك يا سقراط ؟ لأنى أنا أيضا لست فى حاجة للقول بأنى قد تعلمت أشياء كثيرة على الأرض ، وهى ليست بلا شك تلك التى يتجه نحوها اعتقادك . وإنه ليسرفنى إذن أن أستمع إلى حديثك عنها . - ولكن ماذا ؟ يا سيمياس ، من المؤكد حقا أنه ليس من رأى أن ألقى إليك بيان عن سر جلوكس ولكن أى حقيقة فى هذا السر ؟ أه ؟ وهالك الذى يفوق بوضوح تام فى نظرى ، سر جلوكس بالنسبة لصعوبته ! وهذا يعنى أولا أنى ربما لا أستطيع أن أفهم منه شيئا ، ثم إنى لو فهمت شيئا ، فإن الزمن الذى سأعيشه - يا سيمياس - لا يكفى أيضا لطول الموضوع - كما أظن -

ما هى طبيعة الأرض فى اعتقادى ، وما هى أقاليها ، لا شئ . يعنى أن أفضى به إليك .

فقال سيمياس : ولكن ، نعم لا ينبغى أكثر من ذلك !

فاستطرد سقراط : هاك إذن ، ما اقتنمت به . فأولا : اذا كانت الأرض فى مركز العالم ، وأنها دائرية ، فلا حاجة لها ، لتفادى السقوط ، لا للهواء ولا لأى ضغط آخر من نفس النوع . ولكن ما يكفى لتماسكها هو تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها ، وحالة توازن الأرض نفسها ، لأنه بالنسبة لشيء ، متخذاً مكانه فى توازن فى وسط متضامن منسجم ، فلن يمرض لا قليلا ولا كثيرا

لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا الوضع ، هو وضع الأرض ، وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى ساكنة .

وقال : هذه اذن أول نقطة اقتنمت بها - فقال سيمياس : هذا بحق نعم ! واستمر مقراط فى حديثه : والآن النقطة الثانية . ذلك أن الأمر يتعلق بشئ عظيم جدا ، وهو أننا نحن الذين نعيش على الوجه المتمد حتى أعمدته هرقل^(١) ، لا نشغل الا قطعة صغيرة من الأرض ، ونسكن حول البحر ، كمنزل أو ضفادع حول مياه راكدة . ويوجد أيضا فى أماكن أخرى ، أناس آخر عددهم عظيم ، يسكنون عددا كبيرا من المناطق المتأصلة . وأنه فى كل مكان على استدارة الأرض ، يوجد عدد كبير من الفجوات من كل شكل ، ومن كل حجم ، فيها يختلط مع الماء والبخار والهواء . أما عن الأرض فى ذاتها الخالصة ، فإنها توجد فى الجزء الخالص من العالم ، الجزء الذى به الكواكب والذى أطلق عليه اسم الأثير ، عدد من أولئك الذين تعودوا الحديث عن مثل هذه المسائل . واذا ما انحصر الأثير عن مكان ، فهو ما يكون هذه المواد التى تأتى مما باستمرار تملأ فجاج الأرض . ونحن اذن نسكن الفجوات ، ولكن بدون شك فى ذلك ، تصور أننا نسكن فى أعلى ، على سطح الأرض . هذه هى حالة إنسان يسكن فى منتصف المسافة من قاع البحر ، فهو يتخيل أنه يسكن على سطحه ، وبما أنه يرى من خلال الماء - الشمس وبقية الكواكب - فهو يعتبر فى الوقت نفسه البحر ، كأنه السماء ، وأن بلادته وضيقه لا يسمحان له أبدا ان يبلغ قعر البحر . ولا أن يرى ، إذا ما خرج من هذا البحر ، ورفع رأسه فى

(١) أى من الحد الذى يرق للبحر الأسود الى مضيق جبل طارق أى بحوض البحر الأبيض المتوسط بأكمله .

الخارج نحو هذه المنطقة ، إلى أى حد تكون أصفى وأجمل من تلك الخاصة بأمثاله ،
التي لا يعلم أحد شئ عنها ، لأنه لم يشاهدها .

إنه بالتأكيـد نفس الشئ الذى يحدث لنا أيضا : حيث أننا نسكن فى إحدى
فجوات الأرض ، فانا نتخيل أننا نسكن فى أعلاها ونسعى الهواء سماءاً ، كما لو أن
السما هو الذى نجتازها النجوم . وهالك السبب فى أن الحالة هى نفسها تماماً فيما يأتى :
إن ضعفنا وتراخيـنا يرداننا عاجزين عن اجتياز الهواء من طرف الى طرف ،
نعم ، ولنفتـرض انه أمكننا الوصول الى القمة ، أو اتخذنا أجنحة ، وأتـا نظير ،
فحينئذ يكون أمامنا المنظر ، لأننا نرفع رأسنا ، مثل الأسماك عندما ترفع
رأسها فوق البحر ترى أشياء هذه الأرض ، نعم . وهكذا يتيسر رؤية
الأشياء التى تكون فى أعلا ولنفتـرض أخيراً أن لطيعتنا القوة على
تأكيـد هذا التأمل : فانا نعرف حينئذ أن الموضوع (موضوع الرؤية) هو السماء
الحقيقية والضوء الحقيقى ، والأرض الحقيقية الآن هذه الأرض ، وهذه الصخور
ذاتها ، وفى كليتها ،هى المنطقة التى تعيش فيها ، كل ذلك فاسد متآكل تماماً
كما يكون كذلك ، ما يحويه البحر بفعل ملوحته .

والبحر الذى لا ينمو فيه شئ ، يستحق أن تسكلم عنه ، وحيث لا يوجد
به شئ كامل . ولكن صخور محفورة ، ورمل وكيات لا يمكن تصورها من
الطين ، وبحيرات فى كل مكان ، يمتزج فيها التراب ، وبالاختصار : أشياء لا يبنى
أبدأً تـقديرها بمقارنتها بالأشياء الجميلة على الأرض . ولكن الأشياء العلوية
بدورها متفوقة كثيراً على الأشياء الأرضية .

وإذا كانت هذه فى الواقع اللحظة المناسبة لرواية قصة ، فإن الأمر يستحق
- يا سيمياس - الاصغاء إلى ما هى بالضبط صفة الأشياء الموجودة على هذه
الأرض والى توجد تحت السماء .

فقال سيمياس : يا لسماء - يا سقراط - إنا نسر تماماً لسماع هذه القصة .

- فأجاب قائلا : حسنا ! فهلك إذن - أيها الرفيق - ما يحصله المرء : إنه أول الأمر صورة تلك الأرض لمن ينظر إليها من عل : إنها - بالتعريب - على هيئة كرة عجيب اختلاط ألوانها ، أشبه بكرات من الجلد ذات اثنتي عشرة قطعة ، تميز أربعها بألوان ، تنحون نحوها ألوان أرضنا . وخاصة تلك التي يستخدمها الرسامون . ولكن في تلك المنطقة الثابتة فإن الأرض بأسرها مشكلة من مثل تلك الألوان ، وهي أزهى وأصفى من ألواننا هنا . هنا في الواقع يكون اللون أرجوانيا وذا جمال عجيب ، أما هناك فهو بلون المسجد ، وفي موضع آخر ناصع البياض أو أشد بياضا من الطباشير أو الثلج ، والألوان الأخرى التي تتكون منها على هذا النحو ، فهي أكثر نفوذا وأكثر جمالا من كل تلك التي نستطيع نحن اجتلاها : وذلك لأن تحاوير أرضنا - وهي مليئة كلها بالماء والهواء بطبيعتها ، تنشح أثناء امتزاج جميع الألوان ببريق تلويني موحد ، حتى أنها لتبدي مشهدا لامتزاج متصل على درجة موحدة .

أما الأرض الأخرى - بتكوينها الحالي - فكل ما ينمو فيها بنسبة سواء أكان شجرا أم زهرا أم ثمرا . وعلى هذا النحو جبالها ، فالحجارة - في نفس النطاق - لها جمال أكثر من ناحية الصقل والشفافية واللون ، والحجارة نفسها التي في أرضنا ندعوها كريمة ، وما لدينا من عقيق وحجر يصب (حجر الدم) وزررد وما من هذا النوع ، يكون هناك من سقط المتاع . وإذا كان في هذه المنطقة شيء منها فهي هناك أجمل من التي لدينا . وهالك سبب ذلك : فالحجارة في تلك المنطقة قتيه ، إنها لم تتآكل ولم تفسد كلية كحجارتنا ، بالتحلل والموجة الناجمة عن الاختلاط التي منشؤها هذه الأماكن عتيقا ، لأنه فيها

ما يجلب إلى المجارة وإلى الأرض وإلى الحيوانات - كما إلى النباتات -
الفيح والمرض . ويزيد تلك المجموعة من الأحجار الكريمة التي تزدان
بها الأرض الحقيقية الذهب والفضة ؛ والبقية أخيراً ، ما يجرى مجرى هذا النوع .
جلية من نفسها ، وبالطبيعة تنكشف للأبصار جد وفيرة ، جد هائلة ، جد
منتشرة على الأرض ، حتى لكانها ، نظر يجعل الرائيين سعداء .

أما ما لديها من حيوانات ، فإن عددها هناك أكبر من عددها هنا .

أما الرجال : فالبعض يسكن وسطها والآخرون على حافة الهواء مثلنا على
حافة البحر ، وآخرون في جزائر يحفظها من كل جوانبها الهواء وتستقر على الأرض
الراسخة . وخلاصة القول : إن ما يكونه الماء والبحر بالنسبة لحاجتنا ، يكونه
تماما الهواء هناك . وأن ما يكونه الهواء لنا ، يكونه الاثير لهؤلاء الرجال هناك .
وإن الجو الذي به يتعمون ، فيه اعتدال تام ، حتى أنهم خالون من الأمراض .

أما بالنسبة للأعمار فإنهم يعمرون أطول من الرجال هنا . أما عن البصر
والسمع والفكر وكل الحواس والمائلة ، فإنها لهم في صورة أنقى منا بنسبة تقاء
الهواء للماء والاثير للهواء . ولديهم ايضا معابد وأماكن مقدسة تعيش فيها الآلهة
حقا . ويستمعون لأصواتهم ويتلقون نبؤاتهم . وبهذا يحسون بالآلهة ويتصلون
بهم وجها لوجه . وتلطف إلى هذا أنهم يرون الشمس والقمر وباقي النجوم كما
هم في الحقيقة . ويضاف إلى هذه الميزات سعادة : أنهم في صحبتهم .

« هذه هي إذن طبيعة الأرض في مجموعها ، وما يتعلق بالأرض . أما عن
المناطق الداخلية ، فإنها تتكون من أصقاع متعددة ، في مجموعات كبيرة متناسقة ؛
في علاقتها بالمجموع . وبعض هذه الاجزاء أكثر عمقا واتساعا من الجزء الذي
نعيش فيه . والبعض الآخر - مع كونه أعرق ، غير أنه أقل اتساعا من إقليمنا .

البعض الثالث . أكثر اتساعا عن الجزء الذى نعيش فيه ، ولكنه أقل عمقا . وكل هذه المناطق الداخلية تتصل الواحد منها بالآخر فى أما كن عدة وبثوب فى غاية الدقة والاتساع - ولها علاوة على ذلك ممرات تتصل الواحدة منها بالأخرى . وفى بعض الاحيان يتدفق الماء الغزير من الواحدة للأخرى ، كما يحدث فى الاحواض الكبيرة . وهناك أيضا أنهار فى داخل الأرض ضخمة لا تنقطع ، تحمل الى وجه الأرض ماء ساخنا وباردا . وهناك أيضا تسيل النار بفزارة . وكذلك أيضا أنهار عظيمة من نار . وأخيرا أنهار من طين سائل بعضها رفيع وبعضها غليظ ، كما يحدث فى صقلية حيث تسيل أنهار من الطين قبل أن تتدفق الحميم نفسها إن هذه الأنهار تتدفق فى كل منطقة طبقا للاتجاه الذى سيقوم المجرى فى كل حالة وفى كل مرة باتجاهه . وأن هناك نوعا من الذبذبة فى باطن الأرض هو الذى يسبب كل هذه الحركات الصاعدة الهابطة . ويجب ان يتمسك وجود هذه الذبذبة بالشروط الآتية :

انه يوجد بين فجوات الأرض فجوة هى أكبرها ، ذلك لأنها تخترق الأرض كلها واحدة بعد أخرى . وهى التى وصفها هو،يروس حين قال « بعيدا فى موضع تحت الأرض أعمق الاغوار » وهى ما يسميها هو،يروس فى مواضع أخرى - كما يسميها غيره من الشعراء - الترتار Le Tarare والواقع أن هذه الهوة هى المكان الذى تتدفق منه كل مجارى الأنهار . وفيه تصب . وكل منها أيضا يستمد صفاته الخاصة من طبيعة التربة التى يسيل خلالها . أما عن سبب كون هذا المكان هو مصدر مجارى هذه الأنهار - وشرط تدفقها وجريانها ، فهو أن الماء لا يجرد فيه مستقرا ولا قاعا . وكان من الطبيعى إذن أن يوجد فى الهوة حركة ذبذبة وتموج ، تجعل الماء هابطا صاعدا . كذلك يفضل الهواء والريح المحيطان بالماء نفس الشيء ، فهى تصحب وتتابع فى الواقع

حركة الماء ، حين ينتقل من ركن من أركان الأرض إلى ركن آخر . إن هذا يشبهنا حين تنفس : إن الشهيق والزفير إنما هما مجرى رياح . وكذلك في المنطقة التي نحن بصدددها ، تكون ذبذبة الرياح ، مرتبطة ومتوافقة مع ذبذبة الجوهر الرطب - مكونة الرياح العاتية العاصفة التي لا تقاوم . فإذا افترضنا أن المياه تتراجع نجد المناطق التي أسميناها سفلية ، فإنها تندفع خلال الأرض إلى تلك الأماكن وتهبط إليها وتتمرها . إن هذا يشبه تماماً عملية الري . ولنفترض أنها هجرت هذه المناطق ، لكي تندفع نحونا ، فإنها تملأ فجواتنا مرة أخرى . فإذا امتلأت هذه الفجوات ، فإنها تسيل مرة أخرى في قنوات ، وتخترق التربة . وإذا حدث وامتلأت تلك الفجوات ، فإنها تغلو وتصل إلى مواضع تجد فيها طريقها . وعلاوة على أنها تكون البحار ، فهي أيضاً تكون البحيرات والأنهار والينابيع .

ثم تبدأ وتفيض ثانية في باطن الأرض ، وبعد أن تقوم بدورات أطول وأكثر عدداً تارة ، ودورات أقصر وأقل عدداً تارة أخرى ، فإنها تنصب في هذه الهوة السحيقة : الترتار . غير أنه توجد حالات ، حيث ينساب الماء على مستوى يتفاوت في مدى الانخفاض ولكنها دائماً تكون على مستوى أوطى مما وصل إليه الري ، بحيث أن مجرى الماء يكون دائماً على مستوى أسفل من المستوى الذي بدأ منه الجريان . وزد على ذلك أنه أحياناً تكون النقطة الذي يصل إليها مجرى الماء تقع تجاه النقطة التي يبدأ منها تفجر مجراه . وأحياناً أخرى تقع هاتان النقطتان في نفس الجزء . كما أنه قد يحدث أحياناً أن دوران هذا المجرى يحدث دائرة كاملة . وأحياناً يدور مرة واحدة أو عدة دورات على شكل حلزوني حول الأرض على طريقة الثمابين ، متجهاً من الأعلى إلى أسفل ، إلى أن يبلغ المصب .

غير أنه من المحتمل - مع هذا كله - أن يكون إتجاه النزول الى المركز سواء في هذا الاتجاه أو ذاك ، لا يتعدى هذا المركز مطلقا . إذ أن الجزء من الأرض الواقع على جانبي مركزها ، هو بمثابة بدء تقلة الصعود لكل من هذين المجرئين وبقينا إنه توجد مجارى مياه أخرى ، لا تحصى عدداً ولا نوعاً - ولكن لعلنا في وسط هذه الكثرة ، نستطيع أن نميز ، منها فأطولها هو الذى يرسب بجراه في الدائرة الخارجية التى نسميها أوقيانوس . وفي الجهة المقابلة ، ينساب في إتجاه مضاد مجرى الاشيدون .

فإلى جانب المناطق القاحلة التى يعبرها مجراه ، فإنه ينساب بصفة خاصة تحت الأرض الى أن يصل الى بحيرة اشيدوزياس . وهناك تلتقي نفوس الدهاء من الموتى . وهذه النفوس بعد أن تقضى فترة تتفاوت في طولها - إذ تكون أقصر لبعضها منها للآخرى - تتجه بعدئذ من جديد الى الأجيال الحيوانية . وينفجر نهر ثالث وسط المسافة ما بين الاثنين الأولين ، وقرب النقطة التى تفجر منها ، يمود ليصب في مسطح شاسع . تلتهب فيه نار حامية الوطيس - وهناك يكون بحيرة أعظم إتساعاً من بحرنا نحن . وتضطرم كلها بالماء والوحل . أما مجراه الدائرى عند خروجه من هذه البحيرة ، فهو مضطرب محمل بالأوحال . ثم بعد أن يرسم شكلا حلزونيا تحت الأرض ، يصل من إتجاه مخالف أو عكسى إلى أطراف بحيرة اشيدوزياس دون أن يختلط بمائها . وبعد دورات متكررة ؛ ينتهى به المطاف الى أن يصب في مكان أكثر إنخفاضاً من التراز . ويطلق على هذا النهر اسم بيرفليجتون . بل ان اللحم الذى يتغذى بها تبعث بشفاياها الى أعلى حتى تصل إلى أعلى سطح الأرض ، في مختلف الأماكن التى يمكن أن يبلغ إليها . ويأتى النهر الرابع بدوره تجاه النهر الثالث ويبرز بادی. الأمر وسط بلاد موحشة الى أقصى مدى ، على حد ما يقولون . ويكسوها بأكلها طيف يميل الى

الزرقة القائمة ، تلك هي البلاد التي يسمونها إستياجر ، وفضلا عن ذلك فإن هذا النهر يكون بحيرة استيكى حيث يصب فيها . غير أنه بعد أن يصب مياهه في تلك البحيرة ، فإن هذه المياه تتخذ خواصا مزعجة خفيفة . وبعد ذلك ينغمس في جوف الأرض ، ثم ينساب على شكل دورات حلزونية في إتجاه مضاد لنهر البرفليجتون . ويسيل قدما حتى قرب بحيرة اشيروزياس من الجانب المقابل ، على أن مياهه لا تلتزج بأية مياه أخرى ، ولكنه هو أيضا بعد جولة دائرية ، يأتي فيصب في الترتار على عكس نهر بيرفليجتون ، أما اسم هذا النهر فهو على حد قول الشعراء نهر كوسيت .

ذلك هو التوزيع الطبيعي لتلك الأنهار . وها هم أولاء الموتى قد وصل كل منهم الى المكان الذي اقتادته إليه قرينه من « الجن » وفي بادئ الأمر تم محاكمتهم ، شأنهم شأن جميع من كانت حياتهم جميلة قديسة ، وبعدئذ يتجه من هؤلاء الموتى من يقرر أن حياتهم كانت ذات مستوى متوسط الى الطريق المؤدى الى الأشيرو . فيركبون في القوارب المعدة لهم ، والتي توصلهم الى البحيرة حيث يقيمون ويتظاهرون ، فيتخلصون من الظلم الذي أذنبوا به عن طريق مايدفعونه من آلام . كما أنهم يحصلون مقابل أعمالهم الحسنة على جزاء يناسب وأحقية كل منهم . غير أنه يوجد من بين هؤلاء الموتى من يقرر أن حالته يئوس منها ، نظرا لبشاعة ما اقترفوه من ذنوب ، مثل سرقات متكررة خطيرة تتضمن تدنيس المقدسات ، ومثل اقتراف قتل الناس مرات متكررة ، دون مبرر ودون أية عدالة ، الى غير ذلك من الذنوب ، التي يمكن لأنسان ارتكابها في هذا الضمار . فمصير هؤلاء هو أن يقذف بهم في الترتار الى غير ما رجحة .

وهناك فئة أخرى من بين هؤلاء الموتى تقرر أن أخطائهم ، بالرغم من

بشاعتها - فإنه يمكن علاجها ، مثال ذلك الذنوب التي ترتكب تحت سورة
الغضب ، وما يقتدرفه الأثان ضد والده أو أمه ؛ ثم يسدم على هذا كله ويكفر
عنه بقية حياته ، حتى ولو أدت به هذه الأخطاء إلى ارتكاب جريمة القتل . فهؤلاء
الموتى يتحتم أن يقذف بهم في الترتار ، ولكن بعد أن يقضوا مدتهم في ذلك المكان
يقذف بهم المجرى الصاعد إلى أعلى ، فيتجه القشة إلى نهر الكوسيت ، أما كل
من رفع يده على أبيه أو أمه ، فيتجه إلى نهر البرفليجتون . وحين يلقون إلى
إرتفاع يعادل مستوى بحيرة أكاموس ، عندئذ ترتفع صيحاتهم ، فبعضهم
ينادى من قتل ، وبعضهم الآخر ينادى من اعتدى عليه . وبعد هذه الصيحات
وهذه التوسلات ، وهذه النداءات يلتصقون منهم السباح بالمرور إلى البحيرة ،
وأن يتقبلوهم فيها . فإذا وقفوا إلى إسترضائهم ، يمرون إلى البحيرة ، وهناك
تنهى ألامهم . أما إذا لم يوقفوا إلى إسترضائهم ، فإنهم يحملون من جديد
إلى الترتار - ومن هناك إلى مختلف الأنهار . وهكذا دون هودة يشكروا رهم
إلى أن يتحقق لهم إسترضاء كل من أساءوا إليه ظلما وعدوانا . ذلك هو الحكم
الذي يأمر به قضائهم من الآلهة .

أما أولئك الذين تقرر أن حياتهم ذات قداسة متناهية ، فإن مثاهم مثل الطيور
التي تحلق في الفضاء ، فإنهم يتحررون فوراً من أعماق الأرض ، فينتقل سراحهم
ومن يصل منهم إلى عليين (علو يبلغ مكان الإقامة الدائمة) ، فإنهم يستقرون
فوق سطح الأرض . ومن بين هؤلاء - يوجد أولئك الذين تطهروا بفضل
الفلسفة ، فيجاء هؤلاء دون جسد على الإطلاق طيلة العمر ، ويصلون إلى
مساكن أكثر جمالا وبهاء من سابقاتها - فليس من الميسور وصف هذه
المساكن ، فضلا عن ضيق الوقت الذي يتعذر حاليا تخصيصه لذلك .

المنفعة الأخلاقية لهذه الأسطورة

« حسناً إذن يا سيمياس . إن هذه الأشياء التي تكلمنا عنها - طويلاً - هي ما ينبغي فعله ، ليسكون لنا في هذه الحياة ، نصيب من الفضيلة التي يكونها الفكر . وثمرة ذلك أن العوض جليل ، وأملنا العظيم . وعلى الجملة : إن الأثمنان في الادعاء بأن هذه الأشياء هي على النحو الذي عرضته ، إنما هو شيء لا يليق بالإنسان يتمتع بسلامة العقل . ومع ذلك إذا كان الأمر يتعلق بهذا أو بما يقرب منه بالنسبة لنفوسنا ، فإن الكلام في هذا الموضوع يعتبر - في نظري - أمراً يستحق المخاطرة وبذل الجهد ، على أساس اعتقادنا بخلود النفس ، ما دام الخلود صفة من صفات النفس . وبالنسبة لمعتقداتنا من هذا النوع ، هناك شبهة تمويذة (رقية) يجب على كل إنسان أن يهبطها لنفسه . وهذه الرقية هي السبب الذي أخرفني طويلاً ، وجعلني أثربت كثيراً في هذا الموضوع .

حسناً - وقد قلت : إنه على حسب هذه المعتقدات أن الرجل الذي ودع ملذات الجسد ومشاغله - طوال حياته ، لأن هذه الأشياء غريبة ، وفضلاً عن ذلك ، فإنها حسب حكمه تنتج أثراً عكسياً ، فإنه يجب أن يكون مطمئناً على مصيره نفسه . أما الملذات : التي تقوم على التعليم ، فهي تكون شغله الشاغل ، فهي تلبس نفس الإنسان ثوبها الخاص بها من اعتدال وعدالة وشجاعة وحرية وحق . وبذلك يستمد من حاله كذلك إلى السير في طريق ديار هادس . مستعداً إلى الاتجاه إلى ما يسمونه مصيره . وأضيف - يا سيمياس ويا بيبس - أنسكاً والآخرين ستبعون نفس الطريق فيما بعد . أما أنا فإن مصيري الآن - كما يقول بطل من أبطال المآسي - يناديني ولا يهمني إذا كان قد حان الوقت لسكى أنفج بطنه حتى فهو مكان الاستحمام ، فإنه يجدر بي - فيما يبدو - أن أغتسل قبل تعاطي السم .

الاهتمام بالنفس

ولما انتهى سقراط من كلامه - قال كريتون وبعد - فأية أوامر تعطينا - ياسقراط - لهؤلاء أو لى فيما يتعلق بأطفالك أو بأى شأن آخر . إذ من جهتنا ، سيكون هذا الواجب هو واجبنا الرئيسى ، نظرا لمحبتنا لك . فأجاب سقراط : حقا - يا كريتون - إننى لا أكف عن الحديث فى هذا ، وليس عندى شئ جديد أقوله . ها كم أوامرى . اهتموا بأنفسكم أنتم . وعندئذ سيكون كل واجب قومون به من جانبكم صادرا عن حب لى ، أو لىكل ما يتصل بى ، وكذلك عن حب لأنفسكم . ولولا ذلك لما أخذتم اليوم على عاتقكم أى عهد . ولنفرض على العكس من ذلك أنكم - نعم - أنتم لم تهتموا ولم تريدوا أن تعيشوا مقتفين - كما يقتضى الأثر - ما قبل اليوم ، وما سبق أن قبل فى الماضى ، إذن فهما كان عدد تعهداتكم اليوم ، ومهما كانت قوتها ، فلن يجديكم ذلك شيئا .

قال كريتون : سنحاول بالطبع من كل قلبنا أن نلتزم هذا السلوك . ولكن فيما يتعلق بمنازلتك ، كيف تتصرف .

فأجاب - كما يروق لكم - على شرط : هو بطبيعة الحال أن يكون جثمانى فى أيديكم ، وألا يضيع منكم . وعقب ذلك أخذ يضحك بهدوء ، ويدبر فىنا النظر .

وقال : لا أستطيع أبها الرفاق أن أقنع كريتون ، بأننى أنا نفسى سقراط الذى يتحدث إليكم حالا ، ويحكم نظام كل حجة من حججه . وبالعكس إنه واثق بأننى سقراط آخر ، هو ذلك الذى ستكون جثته بعد حين أمام نظريه . وهكذا - ها هو يسأل كيف يتصرف فى جنازتى . أما ما كنت أعيد فيه وأزيد مرات ومرات ، ومنذ زمن طويل ، من أننى بعد أن أشرب السم ، لن أبقى بينكم ،

وأنتى عندما أرحل ، سأذهب إلى ألوان من الرغد ، هى بالضرورة تلك التى أعدت للسعداء . وأظن أن كل ذلك لم يكن بالنسبة له ، إلا كلاما فارغا وأنواعا من العزاء ، أحاول أن أقدمها لكم ولنفسى فى الوقت ذاته .

ثم قال : والآن - اضنوفى - عند كريتون ، وأكدوا له ، عكس ما أكد هو لقضائى : فعلى حد قوله كان يقسم بأننى سأبقى ، أم أنتم فسوف تقسمون ، بل وعلى العكس ، ستضمنون أننى لن أبقى حين أموت . بل بعد قليل جدا سأرحل ، وأغادر هذا العالم . فها هى ذى خير وسيلة تجعل الهنة هينة التحمل على كريتون ، إذ يتجنب حين يرى جسدى يحرق أو يدفن - الغضب من أجلى ، بسبب أشياء مفزعة تصور أننى أتجملها ، ولكى لا يتسنى له القول أثناء جنازتى : « هذا هو سقراط الذى أعرضه أمامكم ، إننى أقتاده إلى قبره ، لإننى أدفنه » ثم استأنف سقراط القول « اعلم جيدا - يا كريتون - أيها الصديق الشهم . إن سوء التعبير ليس فقط خطأ ضد اللغة نفسها ، بل إنه يؤذى النفوس . كلا يجب أن أتجرد من الخوف ، كما يجب التحدث عن جنازة جسدى ، وأن تم هذه الجنازة على النحو الذى يطلب لك ، وعلى الصورة التى ترى أنها أنسب ما يكون لمعادات والتقاليد » .

هاتمة : اللقطات الصغيرة لسقراط

وبعد أن أكل سقراط هذه الكلمات . نهض واقفا ، ثم إن انتقل الى غرفة أخرى لكى يستحم ، وتبعه كريتون ، وبعد أن طلب اليانا أن نبقى ، فكنتنا حيثنذ تحدث فيما بيننا معلقين عما قبل أماننا ، وأخذنا نفحص فحوى ذلك الكلام . وأطالنا التعليق عما انتهت اليه حالنا من بشاعة سوء الحظ . أجل : لقد كان ذلك حقا فى رأينا بمثابة فقد والد ، وأنا سنقفى بقية حياتنا كاليثامى .

وما أن انتهى سقراط من الاستحمام ، حتى أحضروا أبناءه بجواره . إذ كان له ولدان صغيران وثالث كبير إلى حد ما وكذلك وصلت قريباته ، فأخذ يتحدث إليهن في حضور كريتون ، موجها إليهن نصائحه وتوصياته .

ثم طلب إلى النساء والأطفال أن ينسحبوا ثم عاد إلى ناحيته . وكانت الشمس عندئذ قد قاربت الغيب ، إذ أن سقراط كان قد أمضى وقتا طويلا في ذلك المكان . فعندما عاد من الحمام ، جلس ، ومنذ تلك اللحظة ، كان الحديث قصيرا . وعندئذ دخل خادم الاحدى عشر ، ووقف أمامه قائلا « يا سقراط ليس عندي ما أؤاخذك عليه ، أنت باللات ، كما أؤاخذ الآخرين ، فانهم يحقون وينضبون على ” ، ويصبون على اللغات ، حين أطلب إليهم تبرع السم ، تنفيذا لأمر القضاة . أما أنت فعلى عكس ذلك ، إذ أتيت لي في مناسبات عدة الوقت الكافي لأفهم أنك أكرم رجل ؛ وأكثرهم دماثة في الخلق ، وأعظمهم طيبة ، إذا قورنت بجميع الذين وصلوا إلى هذا المكان ، ولا سيما في هذا اليوم ، فاني على يقين في أن غضبك ليس منصبا على أنا . فأنت تعلم جيدا من هم المسئولون ، فعليهم يقع غضبك . والآن إذن ، لأنك لا تجهل موضوع زيارتي . فأقول لك - وداعا ، وحاول أن تتحمل - بقدر ما في استطاعتك - المتدبر المهتوم » .

وما أن انتهى من هذه العبارات حتى أخذ في البكاء ، ثم استدار وابتعد . فرفع سقراط عينيه ونظر إليه قائلا : « أقول لك أيضا وداعا ، أما عنا فسنجتمع رأيك » . ثم التفت نحونا وقال : ياها من رقة بالغة في هذا الرجل ، إذ طيلة إقامتي في هذا المكان ، كان يأتي إليّ ويمجاذبي أطراف الحديث ، وقصارى القول إنه رجل ممتاز . واليوم يتجلى فيض الكرم في الطريقة التي يبكي بها . والآن هما بنا . فلنطرح نعلينا - يا كريتون - وليأت السم ، إذا كان قد تم

إعدادة . وإلا فليتم بإعدادة المكلف بذلك ، فقال كريتون « ولكن يا سقراط إن صح تقديري ، فإن الشمس ما زالت مشرقة فوق هامات الجبال ، ولم يتم بعد غروبها . كما أننى كثيراً ما سمعت أن أشخاصا كثيرين تناولوا السم بعد فترة طويلة من تبليغهم الأمر بذلك . بل وبعد أن يتناولوا ما يطيب لهم من الطعام والشراب ، وآخرون يتعاطونه بعد أن يتم اتصا لهم بالأشخاص الذين يرغبون فى التحدث إليهم : مهلاً إذن ، لا داعى للتسرع . فما زال أماننا منسج من الوقت » .

فأجابه سقراط : لاشك - يا كريتون - فى أن ما قوله أمر طبيعى ، من أن الناس الذين تشير إليهم يفعلون ما تقوله هذا ، فلنا منهم أنهم يكسبون بعض الشيء بتصرفاتهم هذه . أما عنى أنا فإنه أمر طبيعى بالنسبة لى ألا أفعل شيئاً من ذلك . إذ أعتقد أنى لا أكسب شيئاً من تأجيل تعاطى السم فترة ما ، إلا أننى أصبح موضع سخرية فى نظر نفسى ، لجرء تمسكى هكذا بالحياة ، وأن أحرص عليها فى الوقت الذى لم يبق منها شيء . كفانا إذن كلاماً . اذهب وأطع ، ولا تخالفنى » .

فلما رأى كريتون ذلك ، أوماً بإشارة إلى أحد أتباعه الذى كان يقف على مقربة منه ، فخرج على التو ، وعاد بعد لحظة ، مصطحباً الشخص الذى كان عليه أن يقدم السم ، فأخضره - ممزوجاً - فى كأس . فما أن رآه سقراط حتى بادره قائلاً : « والآن - يا عزيزى - قل لى بما أنك لم بتفاصيل هذا الأمر ماذا ينبغي أن أفعل » فأجابه : « ما عليك إلا أن تتجول قليلاً - بعد الشرب - إلى أن تشعر بأن قدميك قد ثقلت ، عندئذ تغل ممدداً : وهكذا يتم مفعوله » .

وما انتهى من هذا القول ، حتى قدم الكأس لسقراط ، فتناولها سقراط ،

محتفظا - يا اشكرات - بكل هدوئه ، دون أن تفتابه رعشة واحدة ، أو يثِير فيه شيء ، فلم يمتنع له لون ، أو تبدل له ملامح ، غير أنه حول نظره إلى ناحية ذلك الرجل محققا بنظره كعيني ثور ناظرا - كمادته - إلى أسفل ، (نظرة تحوى معاني السخرية وخالية من التحدى) . وسأله « قل لى . هل يسمح بسكب جزء من هذا الشراب لإله ما أم لا » فأجابه الرجل : « إنا يا سقراط - نخرج من هذا الشراب قط ، القدر الكافى الذى يحقق الفرض من تناوله » فقال له سقراط : « حسنا لقد فهمت . ولكن ليس أقل من أن يسمح - بل وهذا واجب - بتقديم صلاة للآلهة ، لشكرهم على النجاح لهذا التغيير فى الإقامة ، من هذا العالم إلى العالم الآخر . وتلك هى صلاتى : آمين » .

وما أن انتهى من هذا القول ، حتى تخرج السم حتى الثمالة دون توقف ، ودون أن يشمئز أو يأنف .

أما عنا نحن ، الذين تمكنا جميعنا ، قريبا ، من أن نمسك عن البكاء ، فما أن رأيناه يشرب ، بل وقد شرب ، وأنه لم يكن هناك أى سبيل آخر ، فقد كان الأمر أقوى منا . فدموعى أنا أيضا أخذت تنهار فىفيض بالغ إلى حد أن غطت جميع وجهى ، وأخذت أذرف دموع مبهجتى على نفسى بالطبع (إذ بالتأ كيد لم أكن أذرف دموعى عليه) . أجل كنت أبكى مصيرى أنا ، وسوء حظى ، أنا الذى سأحرم من رفيق كهذا ، كما خرج كريثون أيضا عن هدوئه قبل أن أسكب الدمع ، إذ تمذر عليه أن يمسك عن البكاء . فنهض واقفا ليخرج . أما أبولودور الذى لم يتوقف لحظة عن البكاء طيلة الوقت ، فقد أخذ يرسل صيحات من الغضب ، وزئيرا من الألم ، إلى حد أن تحطمت قلوب جميع الموجودين ، إلا سقراط نفسه بالطبع . فصاح سقراط عندئذ « ماذا دهاكم .

إن أمركم لحير ، فإن كنت قد صرفت النساء ، فقد كان لهذا السبب بعينه ، لأتجنب مثل هذا الشطط في تقدير الأمور . إذ سبق أن علموني أنه يجب أن تنتهي الحياة بأقوال هينة موقفة . هيا ، إذن الزموا الهدوء ، وتذرعوا بالثبات .

فأنا سمعنا هذه المبارات حتى غلب علينا الحجل ، وأمسكنا عن البكاء .

أما هو فأخذ يذرع المكان جيئة وذهابا ، إلى أن صرح بأنه يشعر بثقل في ساقيه . وعندئذ استلقى على ظهره تماما كما أوصاه به ذلك الرجل ^(١) الذي أخذ منذ تلك اللحظة يضع يده على قدميه ، ثم على ساقيه ، فاحصا إياها من حين لآخر . ثم أخذ يضغط بشدة على قدم سقراط ، ويسأله إن كان يشعر بهذا الضغط : فأجاب سقراط إنه لا يشعر بشيء . فأخذ يمد ذلك يضغط على أسفل ساقيه ثم يصعد تدريجيا ، مما يوضح لنا أن جسم سقراط أخذ يبرد ويتصلب ، وحينما جسه مرة أخرى . قال لنا : إنه عندما يصل ذلك إلى القلب ، ففي هذه اللحظة ، يذهب سقراط ، وحينما كشف سقراط عن وجهه الذي كان قد ضطاه ، كانت البرودة قد وصلت إلى نصف بطنه ، وقال هذه الكلمات ، وهي آخر ما تقوه به « يا كريتون : إنني مدين لاسكليبيوس بديك . فادفع هذا الدين لا تسمى ذلك » قال كريتون « حسنا سأفعل ذلك ، ولكن فكر إذا كان لديك شيء آخر قوله » وظل سؤال كريتون بدون جواب . وبعد لحظة قصيرة ، انتفض سقراط ، فاقترب منه ذلك الرجل ، وكشف عنه الغطاء ، وكانت نظرة سقراط ثابتة ، فذا أن رأى كريتون ذلك ، حتى أغلق فم سقراط وعينه .

(١) يشير لهذا « الرجل » إلى القضاة الذي ناوله اسم .

تلك هي - يا اشكرات - النهاية التي تمت أماننا لرفيقنا . ذلك الرجل
الذي يحق لنا أن نقول عنه ، إنه - من بين جميع رجال عصره - الدين أنبيج
لنا معرفتهم - كان أكثرهم طيبة وحكمة وعدلا .

« تم النص »

في—مدون
في العالم اليوناني
شرح وتعليق

تعليقات روبان

سنحاول نحن في هذا الفصل أن نقدم للقارئ ما كتبه الأستاذ ليون روبان
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس . وروبان - كما قلنا في مقدمة
الكتاب - أدق من ترجم لأفلاطون ، وشرح كتبه . ولم يقدم أحد من
الباحثين لأفلاطون وكتبه من خدمات ، مثل ما قدم روبان . ولم ينفذ أحد
من الباحثين في أعماق النصوص الأفلاطونية مقدار ما نفذ روبان . وسيوضح
لنا التحليل الرائع الذي كتبه روبان والذي سأقدم موجزا له - صدق ما أقول .

* * *

فيرويه

يرى روبان أن من الصعوبة بمكان تحديد التاريخ الذي كتبت فيه محاوره فيدون ،
ولكن من الممكن أن نحدد مكانها في كتب أفلاطون . فإن صلتها « بالمأدبة »
واضح تماما . بينما تحدثنا واحدة منهما عن « كيف عاش الحكيم » تحدثنا
الأخرى عن « كيف مات » ومن الصعوبة تعيين أيهما أسبق . ومع ذلك إذا
كان من الممكن أن نحدد تقريبا الزمن الذي كتبت فيه المائدة ، فيكون في
الامكان أيضا تحديد الزمن الذي كتبت فيه محاوره فيدون . ويلاحظ أن
كليهما من كتب « النضوج » ومن الواضح أنهما - أي فيدون والمأدبة -
ليستا من الكتب الاحتجاجية « كاحتجاج سقراط » أو « كريون » . ومن الواضح
أيضا أنهما كتبتا بعد جورجياس ومينون . ويلاحظ أيضا أن في « فيدرس »
والجمهوريّة توضح المسائل والمشاكل في صورة أوضح وأدق من فيدون .
وحاول سقراط فيهما أن يبين مذهب الذي أودعها في أسلوبه الأسطوري .
ويستنتج - من هذا - أن أفلاطون حين كتب فيدون ، كان قد اكمل
رجلته الكبرى في مصر وقورينا وقبرص . وأصبح رأس مدرسة وأنه كان

بسبيل إقامة الأكاديمية ، وأنه في ذلك الوقت كان قد بلور طريقته في التعليم والتعلم . وفيدون مثال واضح على هذا . وإنا لنرى في فيدون نظرية في المعرفة ونظرية في الوجود . ويشير في فيدون أنه عانى بحت هذه النظريات من قبل . وأنه وضع مصطلحها الخاص منذ زمن طويل ، وأنه قتلها بحثاً ، ووصل فيها إلى النتائج النهائية . أما الاتجاه الرياضي لفكره ، وقد وضع نهائياً في مينون وفي الكتاب السادس من الجمهورية ، فإنه يظهر في فيدون في صورة أمثلة واستحضارات رياضية .

وقد وضع هذا كله على لسان سقراط - ولكن سقراط لم يكن إلا شخصية محاوره مؤلفها أفلاطون . وهي وثيقة نادرة على ما انتهى إليه فكره ، ولا صلة لها بسقراط إلا من حيث أنه ظهر فيها ، يتكلم باسم فيلسوف الأكاديمية .
وأيضاً تمت شك تاريخي أن فيدون ليست لأفلاطون ، وقد فهم بعض الباحثين خطأ أن باتبوس الرواق قد شك فيها . وهذا خطأ . إن باتبوس لم يشك على الإطلاق في نسبة الكتاب لأفلاطون . وإنما شك في قيمة الحجج التي ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود النفس .

• • •

المأساة التاريخية

لقد وُسمت محاوره أفلاطون هذه باسم فيدون الأيليسي ، أحد تلامذة سقراط الخاصين ينقلها إلى اشكرات أو إيشكرات الفيونتي ، وقد كان يتوق إلى معرفة ظروف موت سقراط ، وإلى ما قال على الخصوص قبل موته ، من شاهد عيان دقيق حضر المأساة في نهايتها . ويتساءل روبان : ما هي الدوافع التي دفعت اشكرات إلى حماسه هذا لمعرفة حواشي اليوم الأخير من المأساة ، إنه لا ينسب إلى

فرقة سقراطية . لقد كان فيثاغوريا ، وكان مع ثلاثة آخرين من مواطني فيلبونت يكونون طائفة فيثاغورية خماسية ، وقد كانت هذه الطائفة على صلات باستوكن الموسيقي ، وكان أعضاء هذه الطوائف أو الفرق يجتمعون حول رئيس أو مدير لهم ، وكان أعضاء الفرقة ، سواء اجتمعوا في مدرسة أو لم يجتمعوا ، كأخوة مترابطين أو كأحبة متأخين . وإذا أضفنا إلى هذا مكانة سيبيس وسيمياحي التكبير في المحاورة ، لادررنا أن السبب في حامية اشكرات ، أنه كانت هنالك علاقات مودة بين فيثاغوري اليونان وبين السقراطيين . أم أننا نستطيع القول بأن أفلاطون أبرز اشكرات في صورة حامية لمعرفة مأساة سقراط ، لأن الحادثة - حتى بعد وفاة سقراط بزمان ، كانت بعد عاقلة في الأذهان ، وأن قصة « شهيد الفيلسفة الأكبر » لم تنته بموته ، بل ما زالت تشغل « مدارس الفكر اليوناني » حتى ولو كانت الشقة بعيدة بين أما كن تلك المدارس ، ومكان المأساة . وينبغي أن نلاحظ أن اشكرات لم يكن شخصية خرافية مصنوعة ، بل من الثابت أن ديوجنس اللايرسي ذكره في كتابه - كما أن امرأة فيثاغورية - تدعى اشكراتيه من فيلبونت - ذكرت في قوائم الفيثاغوريين ، ولعلها ابنة اشكرات^(١) .

ولقد خلدت هذه المحاورة اسم « فيدون » ، مع أن ما لدينا من معلومات عن شخصيته قليلة جدا . وإنما تروى بعض الآثار أنه نشأ في أسرة نبيلة في إيليس ، ثم أخذ أسيراً إلى أثينا ، واسترعى ذكاؤه نظر سقراط ، فطلب من صديقه وصفه الذي سيبيس أن يتنديه . ومع ذلك ففي سنة ٤٠١ إلى ٤٠٠ هوجت ضواحي البلدة التي كانت مسقط رأسه بالاسبرطيين الذين كانوا حلفاء أثينا ، ولكن أي علاقة

بين هذه الواقعة التاريخية وبين القصة السالفة الذكر . فهذه القصة إنما تبدو كحكاية خيالية قصيرة على هامش فيدون .

وفي فيدون نفسها ليس من السهل تصوير هذه الشخصية تصويرا دقيقا . فما لاشك فيه أننا عندما نرى فيدون جالسا إلى سرير سقراط ، بينما راحت أصابع الفيلسوف تمسك بموصلات شعره ، فإننا نعتبره تلميذا مقربا ، له منزلة خاصة في قلب أستاذه . هذه الصورة بما فيها من حياة ومرح - يتخللان الحوار - صورة جميلة دون شك . ولكن هذا التلميذ المحبوب اهل هو قتي صغير في مقتبل الشباب ؟ قبل ذلك اعتمادا على أن اطلاق الشعر طويلا كان عادة الشباب في أثينا ، ولكن إذا كان الأمر كذلك ^(١) ، فلم إذن تعود سقراط أن يتندر على فيدون بسبب طول شعره هذا ، إذا كانت تلك هي العادة في أثينا لمن هم في سن فيدون . بالعكس من الطبيعي جدا أن يؤنب سقراط فيدون لاحتفاظه في أثينا بهادة حلها معه من بلاده لا تليق في نظر الأثينيين بمن تحظى ريعان الشباب وزيادة على ذلك فإنه يبدو مستحيلا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يعطى عن فيدون مجرد صورة لطيفة محببة ، بينما هو يروى عنه حديثا جرى مع سقراط ، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة حول المسائل الخاصة بالملوك والقدر . وقد تعود أفلاطون ألا يكتب عن الأحياء في محاوراته . فأية ثقة يمكن لاشكرات أن يشعر بها حيال شاهد حدث السن ، يمنعه صغر سنه عن أن يستطيع التحليق في هذه الأعلى وأن يتابع نقاشا على هذه الدرجة من لطافة المداخل : ومن جهة أخرى فقد أهملت الإشارات الضمنية التي وردت في كتابات

(٢) أسس فيدون مدرسة في لمبليس . ومن المرجح أنها أسست بعد وفاة سقراط مباشرة أو حتى قبل وفاته . ومن المرجح أيضا أن فيدون أنقذ آل كتابة المحاورة .

أفلاطون ذكر فيدون وذبح البعض يفترض أن صاحبنا كان صغيرا جدا عام ٣٩٩ ق.م. ثم يذهب إلى أن تأسيس مدرسته في إيليس كان متأخرا جدا بعد موت سقراط . فأى مذهب كان يعلم في تلك المدرسة ؟ من الراجح أنه مذهب مشابه للمذهب المدرسة الميفارية . وقصارى القول إن الظلام ما زال يخيم على شخصية فيدون .

وإذا ما رجعنا إلى المحاورة ، وجدنا أنها تدور في السجن حيث قرر القضاء أن يناول سقراط السم عند غروب الشمس^(١) . كان حوله إذ ذاك خمسة أشخاص فقط - كريتون - فيدون - سيمباس - سيديس . وأخيراً شخص لا يستطيع فيدون أن يسميه يقينا . وهناك أيضا شخصيات تظهر إما قبل الساعة المحددة أو تظهر ظهورا مؤقتا مريما - ومنها السجنان ، واكسانتيب ، وخادم الأحد عشر وحامل السم ، إلى جانب هذا يذكر أفلاطون أسماء الغائبين - وهم أتباع الفيلسوف الذين كان يتوقع اشكرات وجودهم في مثل هذا اليوم المشهود^(٢) وفي هذه القائمة نلاحظ التفرقة بين الأثينيين والأجانب وبين من يواطون على ارتياد حلقة سقراط وبين من يرتادونها بحسب الظروف وعندما يكونون مارين بأثينا ، ولكن يحرصون بعد عودتهم إلى بلادهم على الانتهاء إلى سقراط .

(١) من المصوبة بمكان تحديد تاريخ اليوم الأخير لوفاة سقراط . ففي مقدمة فيدون يقول أفلاطون إنها صادفت عيد أولون وفي الوقت نفسه الحج إلى ديلوس . ولكن هذا الحج الأخير كان يتم في فبراير أو مارس بينما عيد الآلهة كان يأتي في أول مايو . ومن المرجح أن أفلاطون كان يقصد فقط « أعياد ديلوس » للسألة غامضة على أية حال .

(٢) يلاحظ أيضا أن تمت أسماء أخرى ظهرت في محاورة احتجاج سقراط ولم يظهروا هنا . ككيريون واكسانوفون . والهب في هذا أن الأول كان قد مات ، بينما الثاني - وهو اكسانوفون - فقد كان متنبيا في رحلة إلى قبرس . وأما ه مكانة اكسانوفون في الحلقة المرافطة ، فهو من جهة الأستاذ رويان في مقال له في مجلة السنة الفلسفية - عام ١٩١٠ .

والآن من هم الذين يعنينا موضوع غيابهم - ويحتاج هذا الغياب إلى شرح وتفسير . نذكر أولا أفلاطون - من بين قدماء اليونانيين - وكذلك أرسطيب ومعه كليومبروت - من بين الأجانب عن البلدة . فالأول أى أفلاطون كان مريضاً - على حد قول فيدون - قبل كان مرضه من شدة الحزن ! إن كل تمكن عن سبب هذا المرض لا جدوى منه ، لاسيما إذا ما فكرنا فى التحليل الذى يجمع بين الدقة والقوة الذى قام به أفلاطون بشأن شرح الألم والاستسلام الهادئ الذى كانا يسيطران على كل من شاهد وفاة سقراط .

أما عن أرسطيب (من سيرين) وعن كليومبروت فقد كانا كما يقال - فى مدينة إيجين ؟ ولما كانت إيجين هذه مسرحا لللذات ، ولما كان أرسطيب هو المتأدى الأول بمذهب الفذة ^(١) فلا غرابة إذن من افتراض أنها - أرسطيب وكليومبروت - لم يرغباً فى أن يضحيا بمتعتها ولذتها ، ولا أن يمكرا صنف هودوما بمشاهدة منظر ، كان حتما سيثير الألم فى نفسها . غير أن الزوم فى هذا الموقف لا يجدى - فضلا عن أنه يتنافى مع اللياقة - بل أن غيابهما - فى نظر أفلاطون - لا يدعو إلى إداتهما أكثر من غياب أفلاطون نفسه . ولكن أهم ما يسترعى النظر هو أنه حرص على أن يذكر اسم أرسطيب من بين المخلصين الأصليين لفلسفة سقراط .

وهكذا يغيب عن اليوم الأخير لسقراط - اثنان من أبرز تلاميذه . غير أنه بقى اثنان آخران - من بين الذين حضروا - وهما أنتستين الذى

(١) هذه حقا هى آراء أرسطيب الثانى - حفيد أرسطيب الماصر لسقراط . لم يكن مذهب الفذة قد توضح إلى هذا الحد فى زمن سقراط . ولكن أرسطيب الأول هذا هو الذى أوصل إلى المذهب السقراطى ، عصر هرقلية ، انتقلت خلال تساليم بروتوجوراس .

سيقوم بتأسيس المدرسة الكلية واقليدس الذى سيصبح صاحب مدرسة فى مدينة ميثارا . لذا أكتفى أفلاطون بذكر اسميهما . ولم يكرس لهما مكانا فى حديث غنى بالفلسفة . ولا يدهشنا عدم مشاركتها فى الحديث . فلماذا إذن هذا التعصب من أفلاطون . لعل السبب فى ذلك أنها كانا من المعاصرين . وأن اللياقة الأدبية فى ذلك العصر كانت تحرم على أفلاطون أن ينسب إلى المعاصرين لغة وأقوالا لم تصدر عنهم ، فى الوقت الذى كان مفروضا فيه أن تم المحادثة الفلسفية فى اليوم الأخير لوفاة سقراط . أو إن صدرت عنهم ، فإنها لم تعد فيما بعد معبرة عن أفكارهم فى الوقت الذى يكتب فيه أفلاطون هذه المحاوره .

ونظرا لما تقدم من إعتبارات ، يصح لنا أن نأخذ بعين النظر أنه من المحتمل ألا نجد فى قصة فيدون سردا تاريخيا بحتا ، بل كان تصويرا يشوبه الخيال والوهم . وأن هذا الاقتراض يتدعم ، لو أننا تساءلنا عن أولئك الذين يعتبرون إلى جانب سقراط معارضين وموقفهم فى الحوار من حيث الجوهر الفلسفى ، أمثال سيبياس وسيسيس وآخر مجهول من أتباع هرقليطس أو بروتاجوراس ، والذى تنعكس فيه صورة لأفكار ارستيب . والذى تعتبر معارضته الجزء الحاسم فى المحاوره .

أما عن الاثنين الأولين - سيبياس وسيسيس - وخاصة ثانيهما ، فلم يكن دورهما أقل أهمية ، بل يخفيان بالنسبة لنا لغزا عميقا . فلم يد هناك مجال للشك فى وجودهما . غير أنه من المؤكد أيضا أن القدماء لم تكن لديهم معلومات عنها أكثر مما لدينا . إذ تنحصر معلوماتهم فيما قبل عنها فى قصة فيدون أو فى قصة كريتون . وإنهما فى وقت وفاة سقراط ، كانا فى مقتبل العمر ، وكانا ينتميان إلى أمرتين ثريتين . وكانا على استعداد لسلطنة مكره هرب سقراط الذى دبره

كريتون . وأن يذلا المال الوفير ، فضلا عن أنها كانا مواظبين عل حضور دروس فيلا لوس الفيثاغورى ، عندما كان يقيم فى طيبة .

ومن المعلومات التى وصلتنا عن سيمياس أنه من طيبة ، وأن سيميس من بوثيا . ويثبت ذلك اللهجة الذى يحمله أفلاطون يتحدث بها ، ومن صيغة : فى يتنا أو فى بلدنا أو عندنا . . التى استعملها حين أشار إلى إقامة فيلا لوس فى طيبة ، قبل عودته إلى ايطاليا . وفى مرة أخرى تحدث أفلاطون عن سيمياس فى محاوره فدر قائلا : من بين جميع اليونانيين فى عصره ، لم يعرف سقراط شخصا أكثر حذقا ومهارة من فدر فى قدرته على توليد الأقوال - باستثناء سيمياس الطيبى .

ولكن الإشارة فى فيدون واضحة : أن سيمياس هو الذى أثار سقراط للشرح وللکلام . وكان المحرك الأول لكل المناقشة .

فلا توجد إذن فكرة جديدة ، كما أنه لم تأتأ أية فكرة أخرى من أى مصدر آخر . فاكسونوفون لا يفعل فى مذكراته أكثر من تكرار أقوال أفلاطون ، اللهم إلا أنه بخصوص أصل سيميس - فإنه يقرر أنه من طيبة نفسها مثل سيمياس . والرسالة السابعة لأفلاطون تكتفى بأن تسميه الطيبى . غير أن صحه هذا الخطاب وأصليته لا تتضمن صحة جميع كلمات النص . إذ يحتمل أن تكون قد دخلت إضافات من بعض النساخ على النص . وكذلك الحال عند ديوجين اللارسى حين يحزم بأن سيميس من طيبة ، فإنه لا يفعل سوى الاستنباط مما جاء فى قصة فيدون . وكل هذا يمزى الى عدم وجود معلومات سليمة عنها . لاسيما وأن بعض المقلدين البارعين حاولوا أن يكتبوا كتابا صغيرا نسب إلى سيميس مملوحة سيميس . ويبول الكتاب رواقية مختلطة بالمذهب الكلبى . :

وقد أثبت البقد الداخلى لهذا الكتاب أنه ألف فى المصور المسيحية . والشك

أيضا يتناول ثلاثة وثلاثين محاوره تنسب إلى سيمياس . فمعلوماتنا الاكيدة إذن عن سيبس وسيمياس إنما نستمدّها من فيدون . وينبى أن نلاحظ أنه حتى في فيدون ، نجد بعض الاشياء المتناقضة عنها . فالاثنتان درسا على فيلاوس ، وتأثرا بنظرياته الموسيقية والطبية ، ولكنهما اختلفا في نظريتهما عن النفس ، أو لكل واحد منهما رأيه الخاص .

ثم نصل أخيرا إلى سقراط نفسه . وهناك ما بلنا مشكلة تاريخية فيدون ، أو بمعنى أدق هل فيدون بوقائمه حقيقة تاريخية أو هل سقراط فيدون هو سقراط الحقيقي .

يرى روبان أن عناصر المقارنة لا تموزنا على الاطلاق سواء في كتابات أفلاطون أو في غير كتاباته . ولكن بأى مقياس نستطيع أن نوضح صورة سقراط الحقيقي والاقرب إلى التاريخ الصحيح ، صورة سقراط في محاوره الاحتجاج أم صورته في بارمنيدس أم صورته في فيلابوس . في كل واحدة من هؤلاء صورة لسقراط مختلف . إن المنهج المقارن لا يوصلنا إلى شيء ثابت محدد هنا ، بل سنخرج بنتائج ذاتية غير موضوعية ولا تقوم على أساس منهجي . لكن محاوره فيدون وحدها هي التي نجيب على السؤال وتحل المشكلة .

إن الشيء الذي يسترعى النظر ومن الصعوبة انكاره : هو أن سقراط فيدون يمتلك فنا فكريا وفنا كلاميا محدودا ، وذو منهج واضح . حقا إنه استخدم الخطابة الفلسفية . ولكنه استخدمها كطريق موصل للبرهان . وكانت براهين فيدون أيضا تبدو في صورة رياضية . إن سقراط فيدون يختلف في كل هذا عن سقراط الاحتجاج . إن سقراط الأول يبرهن ويمل ، بينما سقراط الثاني ، إنما ينفذ أمرا من داف وينفذ رسالته .

ويلاحظ أيضا أن سقراط فيدون بعيد كل البعد عن سقراط المشهور الذي پررد « أنه لا يعلم شيئا » . إن سقراط فيدون يتكلم عن نظريات عليا في الوجود

وأي التفسير ، ويشير إلى أنه قد فحص واختبر هذه النظريات من قبل ، بل وأن سيمياس وسيميس قد عرفاها من قبل ، وواقعا على البعض منها . ونلاحظ أيضا أننا نرى أن سيمياس كان يعرف جيدا نظريته التذكّر ، بينما جعلها سيميس أو نساها . ومن الواضح ، أن السبب في أن أفلاطون قد ذكر هذا ، أنه أراد أن يعطى للحدث صبغة حرة لا أن يجعله مجرد فرض آراء قطعية على الحاضرين ، فكان لا بد أن يصور سيميس كمن يحفل النظرية ، فتقوم المناقشة ، فيعرض هو آراءه على لسان سقراط . ومن جهة أخرى أن سقراط كان يعلم تماما نظريات الطبيعيين وأنه كان يعلم أنه لا يهتم بها ، وأن عمله فقط هو وضع منهج يسير العقل على سياقه في معالجة الأشياء . ثم يأتي في اللحظات الأخيرة لحياته ، فيعرض لطبيعة حديثة ، مختلفة عن الطبيعة القديمة - ثم يربط هذه الطبيعة بمشكاة الحياة والموت والنفس . ويبدأ بعرضها فقط ، قبل وفاته ، ضريبة منظمة ، وتسير على نسق منهجي ، للتلاميذ كان معلمهم هو هذا ، ولذا ذكره كان هو رئيسها .

ومع أن سقراط كان يتميز بتدين حقيق وبتمحسه للزهد ، فإن « فيدون » وهذا ما يدعو للدهشة لا تحتوي على أية إشارة واضحة للرسالة التي كلفه بها اله دلف ، وأن صورة أبولون لا تهيمن على المحاورة - أبولون الذي زار سقراط في الحلم ، وهو الذي أخر موته ، وبذلك أعطا موقتا كافيا ، وفرصة طويلة للاستعداد للموت . « وكالبيع » كان سقراط في خدمته ، كما ورد مرة في المحاورة . ومن أبولون استمد سقراط مواهب التنبأ . إنها كانت عبادة خاصة ترتبط بالفكرة العامة التي تقول إننا أتباع الالهة ، وأنه لا ينبغي لنا أن نبادر بالانتحار ، لكي نتخلص بمحض إرادتنا من وصايتهم علينا . والشخص العادل يضمن أنه - بعد موته - سوف يعيش في مجتمع خاص . وتدور آخر آرائه حول هذه الفكرة الدينية ، وحول الاعتراف الذي أداه إلى اسكولايبوس . وقصة هذا الاغتراف

أنه طلب لحظة موته من كريتون - أن يؤدي دينا إلى اسكولاييوس ،
والمقصود بهذا أن سقراط - شعر بمد أن تناول السم ، أن نفسه أخيرا - قد
شفيت من شر اتحادها بالجسد ، وأنها في تمام الصحة ، فاذن إن شكره واعتزفه
بالجميل ينبغي أن يقدم إلى الإله الذى يعيد الصحة إلى المريض - وهذا الإله هو
اسكولاييوس . ثم إن الدور الرئيسى الذى يعطيه لفكرة التطهير والتكريس
يشهد بتأثره بالأورفية ، وهو كان إما أن يثير آراء عقلية أو يتجاوزها بتصورات
أسطورية ، مستندا في كل هذا إلى تقاليد دينية وصوفية . إن سقراط فيدون
الذى يمد « ملهما ونيا » هو علاوة على ذلك كان المدافع المتقد حامسا وإخلاصا
للزهد والتشف . إن الايمان والأمل اللذان كان يعمل على إيصالهما بوضحة إلى
أصدقائه ، كان غرضها التحرر التام الذى يجب أن يطهر النفس تطهيرا تاما ،
يطهرها من الشهوات ومن الخضوع لرغبات الجسد ، وأن يعيش بالفكر البحت ،
وأن يزهد في الذات الجسدية ، وفي الثروة ، وفي التزين ، وسقراط على هذه
الصورة له ملامح الرجل الكلى .

وقد تجنب سقراط المهرج وابتعد عن الفرور ، وقصد بالزهد ضبط النفس
واحفظ بنبيل الطبع ، وليس في رسالته عنف أو خشونة ، بالرغم من تحمسه . وهو
ملئ بالتسامح . وحاول جهده أن يكون محبوبا من الجميع . ثم أن سقراط لا
ينهى عن الروابط الأسرية أو احترام التقاليد والمادات أو الالتزامات الاجتماعية
وأما الأفعال التى لا تتصل من الناحية الأخلاقية بالسلوك الخارجى ، أو التى لا
تتغلبها الضرورات الحيوية ، فإنها عنده تعود لاختيار الوجدان الباطنى ، وهى
ما تؤدى إلى خلاص النفس أو إلى هلاكها . وبالاختصار إن هذين المظهرين
الميلين على خلاف ما سبق - يتفقان تماما مع الموقف . ويتفقان كذلك مع

وأئمة الإتهام : أن سقراط النبي والزعيم ، كان يعتبر - في وسطه الاجتماعي - مفسدا للشباب .

ويمكن بحث المسألة من وجهة نظر أخرى ، نبهنا من ناحية وجود الحلقة السقراطية نفسها ، أو من ناحية طبيعة العلاقة التي تربط الأستاذ بمريديه ، الذين كانوا يحضرون - كما يبدو - من جميع الآفاق الفلسفية في النصف الثاني من القرن الخامس (ق م) ، وبعضهم مثل سيمياس وسييس فيثاغورسان ، والبعض الآخر مثل أفلاطون تابعون للمذهب الايلي ، وارستيب والمجهول تابهان لبروتاجوراس مع تأثر بهراقليطس ، كما كان كراتيلوس أول أستاذ لأفلاطون . وكان أنتستين تلميذا لجورجياس . وما أن مات سقراط ، إلا واحتدم النقاش والجدل حادين بين التلاميذ ، ومن الأمثلة على هذا ما حدث بين أنتستين وأفلاطون . وقد تفرق التلاميذ شيئا بشيء نتيجة لهذا . وعلى ذلك ، فإن الرابطة التي كانت تجمعهم هي شخصية سقراط فقط - فكانوا - أثناء حياته متقنين - لا في قبول مذهب فلسفي ، ولكن في نوع من المباداة والحب نحو شخصية الأستاذ ، وفي ثقة بزعامته واتجاهه الروحي . وهذا ما كان يقرب بين - ارتباط أبولودور المتعصب لسقراط بارتباط رجل متزن ككريتون . هذا هو الشموخ الذي يبدو في المحاورة ، ونستطيع أن نستخلص منها . إن الأحاسيس المختلفة المتباينة التي نستخلص من فيدون - تعطي لقصة فيدون طابع الحقيقة .

أليس هذا سببا لكي نعتبر فيدون قصة تاريخية ، لما حدث وقيل في اليوم الأخير من حياة سقراط ؟ وهذا ما يؤكد الأستاذ برنت قوة في مقدمته الرائعة لترجمته لفيدون وكذلك في كتابه الفلسفة اليونانية ، ولكن ينقض فكرة برنت « جمع كثيرة ، وتثير أراؤه مشاكل متعددة . ولا ينبغي على الإطلاق ، أن

نخضع بما ذكره أفلاطون من أن سيمياس وسيستيس الفيثاغوريين قد أعلنوا مقفهما على نظرية المثل ونظرية التذكر . إن من الثابت أنه بعد وفاة سقراط وبعد رحيل فيلاوس إلى إيطاليا ، تكونت فرقة فيثاغورية في اليونان الكبرى ، وأن هذه الفرقة قد اتخذت سقراط ، زعيما ووحيا من زعمائها الكبار ، ولكن هذه الفرقة مع ذلك لم تبين النظريات المشهورة في فيدون - نظرية المثل أو نظرية التذكر كما أن أفقليدس - وهو أحد رجال سقراط المخلصين - كون في ميخارا فرقة إيلية ولم يعرف عن هذه المدرسة أنها تبنت أفكارا فيدونية . أليس من الأفضل أن نقول أن أفلاطون قد وضع آراءه على لسان سقراط حتى يستطيع أن ينفذ بهذه الآراء خلال تلك المدارس . ومن المحتمل أيضا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يجمع المذاهب المختلفة في مذهب توفيقى . إن أرسطو - وكان قريب العهد من تلك الحوادث - قد ميز تماما بين نظرية الماهيات عند سقراط ونفس النظرية عند أفلاطون . وبين الاختلافات بينها .

نستنتج بين هذا أن رأى برنت لم يكن هو الحقيقة ، ومن المستحيل أن نعتبر فيدون غير عرض لأفلاطون وضع فيه آراءه الخاصة عن الموت وخلود النفس ، في علاقتها مع مذاهبه الأخرى في نظرية المثل والتذكر - وكل هذه المذاهب نسق واحد كامل ، يمر عن عمل أفلاطون الخاص وفلسفته هو .

وعلا لا شك فيه أن أفلاطون كان يعتبر نفسه الامتداد الطبيعي لأستاذه . لقد وضع أستاذه المنهج ، وكان عليه هو أن يضع المادة . وقد فعل حقا ، وحاول أن يخاطب مريدى سقراط ، بأنه هو وحده يمثل الفيلسوف الحقيقي : فكتب على لسان سقراط ، ما لم ينطق به سقراط أبدا .

ولا نستطيع أن نقول وأن نقول : إن كل ما ذكر في فيدون لا يمثل

اليوم الأخير لحياة سقراط إن فيها كثيرا من الوصف التاريخي لهذا اليوم . كيف دخل عليه تلاميذه ، كيف تناول السم ، وكيف مات ؟ . ولكن هذا لا يمس على الإطلاق جوهر المحاوراة الفلسفي . إنها من عمل أفلاطون وحده وفيها آراؤه فقط .

بنية محاوراة فيديون

ومضمونها الفلسفي

مقدمة :

ص ٢٤ - ٢٩ : كان هذا هو اليوم الأخير لسقراط ، وقد حُلَّت قيوده . وهنا افتتح المحاوراة بقوله « ياله من أمر محير في الظاهر - أيها الاصدقاء - ذلك الذي يسميه الناس اللذة ، وأي نسبة عجيبة تلك التي تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذي نحكم أنه ضدها - وهو الألم ، ... الخ » ^(١) سقراط يشير إشارة حسية إلى ساقه وقد حلت قيودها ، فشمع بالهذه ، بمد الألم الذي كان يسببها له القيود . وكان سقراط يريد أن يوجه سامعيه الى نظريته في تماسك الأضداد واستتباع الضد للآخر ، وهي نظريته سيفحصها فيما بعد ، ويرددها في وضوح أكثر . وهنا نجد أنفسنا أمام أول رأى فلسفي في المحاوراة .

وقد أدى هذا إلى سؤال عارض ألقاه عليه سيبسيس - لماذا نظم : لماذا نظم قصص أيوب شعرا وموسيقى ، وهو الذي لم ينظم شعرا ولم يؤلف في الموسيقى على الإطلاق من قبل . فاجاب سقراط : بأنه إنما فعل هذا ، لأن الالهة قد دعته -

(١) أنظر ص ٣٢ - ٣٣ .

في رؤيا من قبل - أن ينظم الموسيقى ، وقد زارته الرؤيا مرارا ، فأراد أن يرضى
ضميره الدينى قبل أن يذهب . خاصة وأن عيد الاله أبولون قد حال دون موته .
ويستخلص روبان في هذا أن إجابة سقراط تتضمن القضية الاساسية في
المحاورة وهي أن السعادة النهائية للحكيم أن يسرع بترك هذه الدنيا : وعليه قبل
أن يتركها ، أن يتخلص من القلق الدينى ، كما عليه أيضا أن يعطي الالهة ، طالما كان
الانسان متعلقا بهذه الالهة ، وانهم هو رعايته في هذه الدنيا .

القطعة الأولى : ص ٢٧ . وما بعدها

١ - ص ٢٧ وما بعدها ولكن اذا كان الموت خيرا ، فلماذا لا يتخلص
الفيلسوف من الحياة بالانتحار . أجاب سقراط بأن الدين يحرم الانتحار ، ولذلك
فليس لنا أن نسلب عن أنفسنا الحياة . وهنا يدعش سيبس ، ويذكر أنه هو
وسيمياس ، وقد تعلما على فيلاوس شيئا وضحا من هذا القليل ، بالرغم من أن
فيلاوس ذكر لهما أن الانتحار ليس مسموحا به ، بل هو أمر محرم ، وهنا
يطلب سيبس من سقراط أنه مادام الفيلسوف الحق يرى الموت خيرا - فعلى
الفيلسوف إذن أن يقص خبر الرحلة - رحلة الموت - حولها تحدثت لنا غاية المحاورة .
ويعلم سيبس حيرته : إذا لم يكن لنا اختيار في استمرار الحياة أو تلاشياها ،
فلماذا إذن نرى أن الموت خير .

وهنا يجيب سقراط ببارة استمدها من الاسرار الأورفية « إن مقامنا
نحن بنى الانسان ، عبارة عن سجن . وواجب الانسان ألا يحرق نفسه أو يهرب
منه ^(١) » ومن المعروف أن هذه الأسرار الاربوية قد دخلت في نظريات

الفيثاغوريين وأثرت في أفلاطون . ويفسر سقراط هذا بأننا نلك للإلهة ، وأننا في حياتهم ، فعلينا أن نبقى ، حتى يدعونا إلى الموت .
٢ . ص ٢٩ وما بعدها .

ولكن سييس يفترض ويرى أن كلام سقراط يؤدي إلى نتيجة غير صحيحة إذا كنا نعيش في رعاية الآلهة - فعلام لا يغضب الفيلسوف ويشور ، ويعتبر الموت تحريرا .

وهنا يقول سيمياس إن ، من المحتمل أن سقراط يردد هذا ليرموقه . ولعل سيمياس يشير إلى أنه كان من الممكن لسقراط أن يهرب ويتفادى هذا الموقف . وقد أتى هو - على الخصوص إلى أثينا - كما تذكر محاوره كريتون - ليعاون سقراط على الهرب ، ولكن سقراط رفض الهرب ، وآثر الموت . فيجب سقراط : إنه سيدافع عن نفسه أمامهما وأمام بقية الحاضرين ، كما لو كان في المحكمة ، وسيعتبرهم قضاته وسيقدم لهم احتجاجا ^(١) آخر .

إن أهم الأسباب التي يدعو الفيلسوف إلى اعتبار الموت خيرا هو :
١ - وثوقه التام في أمل مزدوج - وهو أن يجد في دار هادس ، آلهة خيرين كآلهة هذه الدنيا من ناحية ، - ٢ - ومن ناحية ثانية إن هناك سنة قديمة تردد أن الأخيار يثابون بعد الموت ، وأن هناك خيرا كثيرا للصالحين . ثم أخذ سقراط يورد السوافع لهذا الأمل المزدوج .

فأول دافع يستمد من سلوك الفيلسوف الحق نفسه ، أنه دائما يعنى بتמיד الطريق للموت ، وأن يموت . فكيف يثور إذن إذا اقترب من غاية ما كان يعد له نفسه ثم حقيقة الموت ذاته ، تقدم لنا الدافع الثاني : إن الموت هو أن يعود الجسم إلى ذاته ، وأن تعود النفس إلى ذاتها . هو انفصال الاثنين . وإذا كان الفيلسوف

(١) إشارة إلى « احتجاج سقراط » وهي المحاورة التي أدلى فيها بدفاعه أمام محكمة أثينا

يزدري ملذات الجسد ، فإن عمله إذن أن يلجأ إلى الفكر وأن يستخدم الاستدلال العقلى ، بقدر المستطاع ، فى فصل النفس من الجسد . ولكن هذا الشرط لا يتحقق ، بل وينازعه أكبر منازعة أعضاء الحواس الجسدية ، وما يرتبط بها من نزعات وشهوات . فإذا كان هذا رأى صحيحا فإن كل حقيقة كالمدالة والجمال والحق والكبر ، لا يمكن لجوهرنا الفردى أن يصل إليها ، طالما كان مرتبطا بما يأتى من الجسد أو بما يأتى عنه ، ولكن فصل إليها فقط بواسطة الاستدلال العقلى . فينبغى إذن أن نسلم بالنتيجة الآتية : إما أن النفس لا تعرف حقا ، ما هى غايتها إلا بعد الموت ، وإما أنها لا تقرب أثناء حياتها من معرفة هذه الغاية . - إلا إذا حاولت بقدر المستطاع أن تنقص من صلتها بالجسد ، وأن تطهر منه ، حتى ينسئ لها أن تتصل بما هو قى فى ذاته .

٢ - إذا كانت هذه هى دوافع رغبة الفيلسوف ، فينبغى إذن أن نذكر ، ما هى علامات التطهير عنده وما هى معلولات هذا التطهير . إن التطهير هو أن تعود النفس على أن تنفصل من الجسد وأن تجتمع فى ذاتها . وإن كان هذا هو الموت حقا ، وإذا كان الفيلسوف الحق يشغل بهذا وحده ، فيتعلم كيف يموت فإن محب الحكمة هذا الذى يحاول الابتعاد عن الجسد ، كيف يفضب ويشور حينما يقرب الموت . إنه على العكس يسر ويشجع . ولكن يمنع نفسه التطهير ، عليه أن يمتلك فضيلة حقة لا فضيلة عادية عرفية (ص ٧٠) إن هذه الفضيلة الأخيرة متناقضة فى ذاتها بل هى وهم . إن مصير هؤلاء الذى يصلون إلى هادس غير متطهرين مصير مى . ويختلف أشد الاختلاف عن مصير المتطهرين ألم يكن سقراط إذن على حق فى أنه فعل هذا طيلة حياته . فرتب كل شئ . ليحقق هذا الأمل العظيم . إنه يسأل أصدقاءه . الآن إذا كانوا قد اقتنعوا لم لا توحى إليه ميثته المقبلة بأية ثورة .

ويرى رومان أنه ينبغي أن ينظر إلى مضمون هذه الحجة أو هذا الدافع بدقة . وكيف يعرف الفيلسوف أن عليه أن ينتظر أمرا إلهيا لكي يترك الحياة . إن المتطهرين يكتسبون هذه الموهبة ... إن الفيلسوف الحق الذي يزاول المعرفة والفضيلة الفلسفية القانتين على الفكر ، ويكون عمله الدائم هو الاستعداد للموت والموت هو انفصال النفس عن الجسد - يصل إلى حالة من الطهارة والنقاء ، بحيث يتلقى الأمر بالذهاب في يسر وتلحظ أنه في هذه الجزء الأول من كلام سقراط ، لا يعدو خلود النفس أن يكون أمرا متصلا بالمقيدة الدنيوية . ولكن عليه أن يقيمه الآن فلسفيا وعلى حجج فلسفية . وأن يضع المسألة ويبحثها في ضوء « الضمير الفلسفي » .

الجزء الثاني

ص ٤٢ - ٦٧ .

ولكن للمرة الثالثة نرى سينيوس يتدخل - بملاحظته النفاذة الناقدة - ويثير المشكلة ، ويرغم سقراط على توضيح فكرته بعمق : إن فصاحة سقراط لم تمنعه من أن يسكت أو يثير الشك فيما قال : فتكلم وجوه كلامه أنه من المرجح كما يرى - عامة الناس - أن النفس حين تنفصل عن الجسد تبقى وتبتدد كنفخة ريح ! أو دخان . فلا يبقى لها أثر . فلنكن نعطى مشروعية لآمال الفيلسوف ونظامه إلى هذا الأمل الجديد : أن النفس تبقى بعد الموت ، لا بد أن تقنع الناس - بحجج قوية - أن النفس خالدة وأن ثبت لهم أن لها قوة خاصة بها ، وفكرا تميز به . ويرى أنه من ليس من الهين أن تثبت - أنه بعد موت النفس ، وتحلل جسده ، تعيش النفس حقا بنشاطها الحقيقي وفكرها الخاص . وينهى سينيوس كلامه بأن سقراط لم يقدم سوى ترجيحات لاحتماق مؤكدة مثبتة بالبرهان . ويطلب من سقراط أن يسطيه لإثباتها .

وهذا سقراط يتكلم ويعمل الأسباب :

(١) إن السبب الأول .. يستند على السنة القديمة ، الدين القديم الذى يقول بدورة الأكوان . إن هذه العقيدة القديمة تقرر أن نفوسنا توجد من النار^(١) . وكما أن الحياة تولد الموت ، فإن الموت بالتبادل يولد الحياة . ولكن إذا كانت هذه العقيدة غير مقننة ، فينبغى أن نبحث عن حجة أخرى .

أو بمعنى أدق : إن المبدأ الذى تتضمنه هذه العقيدة ينبغى أن يختبر وبسرر بتعميم استقرائى . ذلك أننا نشاهد أنه حيث يوجد على الخصوص قهابل الأضداد - يوجد تغير - تغير من الواحد للآخر . فما هو كبير يولد من كان صغيرا قبله . والآن كيف يحدث هذا التغير . إن بين الضدين : ومن الواحد إلى الآخر ، يوجد كون مزدوج - وكذلك فى المثال السابق : الزيادة والنقصان . ومثال آخر يجعل تحليل هذه الحالة التى تشغلنا فى غاية البساطة : وهو القفلة والنوم ، ضدان يتولد الواحد منهما من الآخر ، وبينهما طريق أو ممر - يوصل الأول بالثانى ، والثانى بالأول . كذلك الموت والحياة . يوجد ممر أو طريق متبادل بين الاثنين . إن كل واحد منهما يكمل الآخر . ولكن هل من الممكن أن يكون واحد منهما أى الموت ، قائما بذاته . لا بد من عملية تعويض ، وإلا أصبحت الطبيعة عرجاء ، لا توازن أضداد - فن الحياة يتولد الموت ، ومن الموت تأتى عودة الحياة . هذه نتيجة ضرورية ، إذا ما تابعتنا دورة الأضداد ، وينبغى أن نسلم أن نفوس الموت تستمر فى الوجود فى مكان تبدأ منه الحياة .

إذا لم نسلم بهذا بأن هناك تعويضا أبديا متبادلا للأكوان وأن « الكون يسير

(١) لقد استغل الشعراء هذه الأسطورة الصوفية . ثم استخدمها أميدوقلس . ولكن هيرقليطس سبق إليها أيضا فقال « لأنه لىء واحد من هو حى ومن هو ميت ومن هو يقظان ومن هو نائم ومن هو صغير ومن هو كبير . لأنه بالتغير هذا ذاك ، وذاك من جديد بالتغير هو هذا »

في خط مستقيم من أحد الأمتداد نحو ذلك الذي يواجهه فقط وبدون أن يعود إلى الجهة المضادة نحو الضد الآخر « ماذا يحدث حينئذ . تجمد الأشياء كلها ، وينتهي الأمر كله .

وإنهم المستمعون إلى الإتفاق على حقيقة عودة الحياة ومشروعية هذه الفكرة . وعلى ما تؤدي إليها من ضرورة مزدوجة - أولاها : أن الموت هو نقطة البدء ، وثانيها : أن النفوس توجد . وهذا يتضمن خلافا كبيرا بين مصير الأشرار ومصير الأخيار . يعلن سقراط بقوة « إنني أصر على القول بأن مصير النفوس الحيرة أحسن ، وأن الشريرة لها أسوأ مصير »

ص ٤٧ : حجة التذكر

وهنا يفكر نيكليس ، ويتذكر ما يؤيد حياة النفس حياة سابقة . فيقرر أن الحجة السابقة ترتبط بحجة التذكر . إن فكرة حياة النفس حياة سابقة وميلادها من جديد ، تكون مع فكرة النسيان ، أوساطا بين ضدين جديدين هما : الجبل والمعرفة . إن ما نسميه « تعلمنا » هو تذكر . إن تذكراتنا الحالية تفترض تعلمنا سابقا . وهذا يتضمن أن نفوسنا كانت - قبل أن تأخذ الصورة الانسانية موجودة في مكان ما ، وأنها خالدة . إن سؤالا بارعا ، يوجه باتقان ، يؤدي إلى اكتشاف حقيقة الجواب ، كما هي . ألا يدل هذا على أن العقل يمتلك هذا العلم من قبل .

ولفظ سقراط تردد سيباس ، فأخذ بشرح نظرية التذكر . إن هناك ٣ حقائق ينبغي الإشارة إليها .

أولا : إن احساسا ما لا يكون فقط معرفة بموضوع الإحساس الخاص . ولكنه يستحضر صورة شيء آخر : فريضة القيثارة تجعلنا نفكر في صاحب القيثارة.

ليس هناك فكرة قائمة بذاتها ، بل الواحدة تستدعي الأخرى . وهذا ما يعبر عنه - بتداعي الخواطر أو بتداعي المعاني .

ثانيا : أن سبب التسيان هو طول الزمن أو عدم الانتباه ،

ثالثا : إن صورة سيمياس تجعلنا نفكر في سيبس ، كما نفكر في سيمياس نفسه وباختصار إن التذكر يحدث بين التشابهات ، كما يحدث بين المتباينات .

ولكن إذا اعتبرنا أن التذكر يذهب من الشبه إلى الشبه ، فينبغي أن نعلم أن الشيء الذي يثير فينا التشابه أقل بكثير من التشابه في ذاته . وبينها وبينه خلاف كبير . إن الأشياء الجزئية المحسوسة المتشابهة تثير فينا فكرة التشابه في ذاته ، وهي بلا شك أقل من التشابه بالذات وتختلف عنه ، إنها محسوسات ناقصة من عمل الحواس - النظر والسمع واللمس والذوق . . . الخ ولكن التشابه بالذات ، هي فكرة عاقلة . فلا تبدو لنا هذه التساويات كما تبدو لنا حقيقة التساويات بالذات ، ويتصبا الكثير لكي تلائم ماهية التساوى بالذات . إن ماهية التساوى بالذات لا تتغير ، إنها متساوية ولا يمكن أن تكون غير متساوية بالذات ، ولكن الأتباء المتساوية قد تبدو لنا متساوية ، وقد لا تبدو . وذلك لأن عدم التشابه أو عدم الشبه قد يوصل أيضا إلى الشبه بالذات .

ويستخلص من هذا قضيتين هامتين : أننا نعرف معرفة سابقة الشبه بالذات . نعرفه قبل معرفة الأشياء المحسوسة المتشابهة والمتباينة . ثانيا : أن المعرفة الحسية - ولو أنها غير كاملة - هي المنشأ الأول - لاستحضارنا للحقيقة الكاملة ، فينبغي إذن أن يكون مصدر هذه الحقيقة الكاملة مصدرا آخر .

وهنا يوضع أمامنا سؤال مزدوج ، في أي الشروط والأحوال حصلنا على هذه المعرفة ؟ وبأي شكل نمتلكها ؟ أما عن النقطة الأولى : إن الإدراك الحسي

يبدأ مع الحياة «أنا حالما نولد ، نشرع في أن نرى ونسمع ، ونستخدم حواسنا الأخرى » إذن لقد توصلنا إلى معرفة الحقيقة الأخرى ، إننا حصلنا عليها قبل أن نولد . « كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل على معرفة المتساوى . ثانيا : أننا لا نحصل فقط قبل أن نولد على حقيقة المتساوى ، بل على حقيقة الأشياء وماهياتها في ذاتها كلها . وإذا كنا قد حصلنا على هـ — هذه المعرفة قبل ميلادنا ، فإن هذا دليلا على أن النفس عرفت قبل أن يولد الانسان ، وعرفت في عالم آخر » النفوس كانت موجودة قبل وجودها في الصور الانسانية منفصلة عن الجسد . والمكة للفكر « ومن المؤكد أن هذه المعرفة لم تحصل عليها ساعة الميلاد أو في الحياة ، لأنها ليست معرفة مباشرة ، بل لابد أن يوقفها فينا احساس وهذا يدل على أننا اكتسبناها في مكان ما ، ثم نسيناها . وهناك ضرورة تستتبع هذا — ففلاوة على أن حجة التذكر تثبت وجود النفس في حياة سابقة ، فإنها تثبت وجود ماهيات بما هي ماهيات — مفارقة للمحسوسات ، في عالم آخر أيضا ، وأن نفوسنا — قبل أن نولد — كانت تحيا بذاتها مع هذه الماهيات .

ويعلم ميمياس وسييس موافقتها — أن النفس كانت موجودة قبل وجود الجسد ، في حياة سابقة . ولكنه ليس هذا غير نصف الدليل ، إن سقراط قد أثبت لها وجود النفس سابقا ، ولكن لم يثبت لها أن النفس تبقى بعد فناء الجسد . ويعلم سييس أن خلود النفس لم يثبت ، إنه يحتاج إلى حجة ودليل .
ص ٥٥ في أنه يجب الجمع بين الحجتين الأوليين .

يقول سييس «إننا في الواقع نكون قد بلغنا إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه . أي أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، ولكن يجب أن نبرهن — علاوة على ذلك إنه — حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط . ميصّل البرهان إلى غايته »

ويرد سقراط بأن لديهم الدليل ، في المحبتين السابقتين ، فتكون حجة واحدة تثبت أن النفس خالدة بعد الموت ، كما كانت موجودة قبل الميلاد «إن كل الذي يحيا يولد من الذي يموت فها نحن نقبل في الحقيقة وجودا سابقا للنفس ، وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلادها ، لا يمكن أن يكون لها أصل آخر غير الموت وحقيقته ، وان هذا منشأها . ومن هنا يكون وجودها بعد الموت ضروريا ، حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد .

يرى أفلاطون أن الموت هو تبادل الأكران . فالنفس قبل الميلاد «موجودة بذاتها» لها كون خاص بها وساعة الميلاد تتصل بالجسد ، ثم إذا طرأ الموت ، تعود النفس إلى كون جديد . وهكذا دائما ،

ولكن يبدو أن سيمياس وسييس لم يقتنعا . ويرى سقراط . ويذكر لها هذا . ولكن يخفيه في ثنايا أسلوب مرح فيقول «يدولى - أنك يا سييس وباسيمياس . فجان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر ، لأن خوفا صيانيا يملككما بأن ريحاً تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، قشتتها وتبددها ، وبخاصة حين يثق أنه بدلا من الجو الهادئ تهب ريح عنيفة ساعة الموت »

ومع أن سقراط يتكلم في لهجة ساهرة محبة ، إلا أن نلاحظ أنه يشير إلى رأى فيثاغورى أخذ به بعض أطباء المدرسة الفيثاغورية ، «وهى أن النفس تنم ، والحي مركب من كيديات متضادة . والنغم توافق الأضداد وتانسبا ، بحيث تدوم الحياة مادام النغم وتندم بانعدامه . فإذا ما حدث الموت ، تبددت النفس »

حجة جديدة : موضوعات الحواس والفكر ص ٥٧

إن أفلاطون في في هذه الحجة يعرض لنا نظريته الرائعة على لسان سقراط . في الإلساط والمركبات . وأيهما يبقى وأيهما يفسد . ثم يطبق هذه النظرية على

النفس - هل هي بسيطة أم مركبة، ويستتبع هذا، هل هي تبقى أم تفسد. يتساءل سقراط « أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التي تكون التبديد » أى أى نوع من الموجودات تبقى وتفسد. ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن تخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات، أى أى نوع من الموجودات هي التي نخشى أن تبديد وتفسد. ثم هل النفس واحدة من هذه الأشياء. إن نتيجة هذا البحث ستؤدي إلى ثقتنا، فيما بعد الموت أو خوفنا وبأسنا.

وهنا يلجأ أفلاطون إلى تقسيم الموجودات إلى المركبات والبسائط « إلى مركب، وما هو مركب بطبيعته » إن الانحلال يمرض لها، وذلك لتركيبتها. وإلى ما هو بسيط « ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب » فهو لا يفسد. هذا هو الرأي المتعارف عليه بين الناس. وهو يكون فيما يقول روبرن مسلما مزدوجا: أولا: تمييز بين الأشياء غير المركبة والأشياء المركبة. وهذه الأخيرة تتحلل إلى أجزائها المكونة لها من ناحية. ثم هذا الترجيع بأن الأشياء غير المركبة تحتفظ دائما بطبيعتها الجوهرية وعلاقاتها، بينما الأشياء المركبة تتغير دائما في طبيعتها وفي علاقاتها.

فاذا طبقنا هذا على التحليلات السابقة، لوجدنا مطالب الجدل واستجاباته تحتم علينا أن نعلن أن هذه الماهيات البحتة لها وجودها المستقل، الجلال بالذات والمساواة بالذات. . الخ إن كل منهما حاصل على ذاتية طبيعية دائمة، خاصة بالأشياء غير المركبة، ولها وحدة صورية متبايزة، حيث أنها لا شيء آخر غير ذاتها. ومن ناحية أخرى، إن تعدد الأشياء التي ندعوها جلية ومتساوية، إنما تأخذ هيئتها أو صفتها، من تعلقها بهذه الأشياء غير المركبة. صفات هذه الأشياء غير المركبة تختلف أشد الاختلاف عن صفات الأشياء المركبة. الأولى

غير منظورة ، والثانية منظورة محسوسة ، بينما الأولى لا تخضع لتغير التأمل والتعلل . ولا يمكن مطلقاً أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية وخفية عن الرؤيا »

نستطيع إذن أن نسلم بوجود نوعين من الوجود: النوع المنظور والنوع غير المنظور . أما النوع المنظور ، فإنه لا يحتفظ بذاتيته ، بينما غير المنظور يحتفظ بذاتيته . وبما أن جسدنا ونفسنا شيان متمايزان ، فإن الجسد يقرب من الشيء المنظور ، وأكثر شبيهاً به . ويستنتج أولاً من هذا - أن الجسد يجر النفس - إذا ما استخدمته نحو ما هو متغير، نحو ما لا يحتفظ بذاتية . إنها إذا بحث مسألة ما بواسطة وبواسطة حواسه ، فإنها تقع في التردد ، ويختلط سيرها . أما إذا لم تحسب حساباً إلا لذاتها وبذاتها ، فإنها تتوجه نحو ما هو نقي وخالد وما لا يفتنى وما يبقى هو هو . وباتصالها بكل هذا ، بكل ما هو نقي وخالد ... الخ ، فإنها تحصل على الفكر . ص ٥٩ والنتيجة الثانية بأن النفس تشبه أكثر ما هو الهى والجسد يشبه أكثر ما هو فان . ص ٦٠

ما هي النتيجة النهائية لهذا التحليل : إن ما هو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال ، وما هو هو بذاته وفى ذاته ، فهذا ما تشبهه النفس أكثر، بينما يشبه الجسد كل الصفات المضادة لهذا . ونتيجة لهذا إن الجانب المنظور من المركب أو المزيج الإنسانى - الجسد - هو وحده الذى يتحلل تحللاً سريعاً بعد الموت . إن هذا الجسد قد يقاوم التحلل والفناء مدة قد تقصر وقد تطول ، ولكنه ينتهى إلى التحلل المطلق . أما الجانب غير المنظور من هذا المركب الإنسانى ، فإنه يبقى خالداً ، ويذهب إلى عالم غير منظور ويبقى هناك فى جوار إله حكيم وطيب فى ديار هادس ، وهو المكان الذى يلائمه .

الاختلاف في مصير النفوس ص ٦١

ونلاحظ أن أفلاطون هنا - على لسان سقراط - ينتقل منطقيا . من سبب إلى سبب . أو بمعنى أدق إلى الأسباب أو العناصر الثلاثة ، تكون مذهبا فلسفيا ذا نسق واحد ، فأولا تكلم عن التوحيص المتبادل بين الأضداد - وأقام عليه مبدأ الحياة . ثم أقام على هذا المبدأ الفكر . ونحن نصل إلى هذا الفكر ، بواسطة المدرجات الحسية ، فانها تقودنا إلى تذكر الحقائق المعقولة ، المطلقة « المثل » والسبب الثالث يظهر لنا أخيرا - أن بين هذه المثل وبين النفس - مبدأ الحياة والفكر لا تشابها في الطبيعة فقط ، بل قرابة وصلة . وهذا يعين لنا ما هو الشيء الذي يسمى بالنفس ، ولماذا لا تقضى أو على الأقل ان فرص فانها نادرة .

وتختلف النفوس مصيرا ، إن بعضها لا يتصل بالجسد في الحياة - إراديا - أى بإرادتها ، بل إنها تتجنبه ، وتجمع نفسها في ذاتها وبذاتها ، وتمارس هذا دائما وهذا هو الأمل القوي لفيلسوف ، تمرن نفسه على الموت ؛ وذلك بإبتعادها عن ملذات الجسد ، إن هذه النفوس حين ترحل ، إنما ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور وإلهى وخالد وحكيم ، وهناك يحقق لها وصولها إليه السعادة وتتخلص من المذيان والحق والملذات الوحشية ، إنما تقضى بقية وقتها في صحبة الآلهة .

والبعض الآخر من النفوس يتصل بالجسد في الحياة اتصالا إراديا ، تشارك الجسد وتنفق به ، ويفتنها برغائبه وملذاته ، فلم تكن ترى شيئا حقا ، إلا إذا كان له صورة الجسد ، وتكره ما هو معقول وتخافه وتهرب منه ، وتكره التفلسف ، إنها حين تنفصل عنه ، تبقى ممتزجة به . ولا تستطيع عنه فككا .

إنها ملئت قطعة قطعة بجسدية ، ذلك لأن علاقتها بهذا الجسد الذى تشاركه الوجود ، أصبحت باطنية وطبيعية ، إن هذه النفوس لا تصل إلى ديار هادس إنها تبقى قريباً من عالم الجسد وتتجذب إلى المكان المنظور . لذلك تتمرغ بمد الموت ، بين الأضرحة والمقابر ، وهى التى ترى دائماً هناكهى أشباح نفوس ، إنها فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا ذلك . هى نفسها منظورة .

وتعود هذه النفوس ، لتجسد مرة أخرى فى صور حيوانية ، موافقة بالطبع للطباع التى زاولتها حقاً أثناء حياتها ، فالبعض يعودون فى صور الحمار ، والبعض يعودون فى صور ذئاب وصقور وحذاء « إن مصير النفوس يطابق المشابهات التى تلائم عملها » . أما من زاولوا الفضيلة بالتمرد والممارسة ، بدون فكر ، وبدون قلندف ، فإن نفوسهم أسمى حالاً من نفوس السابقين ، إنهم يعودون فى حيوانات إجتماعية أرقى كالنحل والنمل ؛ أو قد يعودون إلى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، لكي يتطهروا من جديد .

أما النوع الوحيد الذى يأخذ - صورة إلهية ، فإنه فقط النوع النقى ، الفيلسوف ، محب المعرفة .

ما هى الغايات التى يتجه إليها الفيلسوف الحق .

إن أفلاطون - بتحديد هذه الغايات وتحديد الوسيلة التى نحصل بها على هذه الغايات - يعطى الجزء الثانى من المحاوره تيجتها . إنها تحتوى على « السمو على الموت » كما أنه يستخلص منها ، من هذه الأسطورة التى تضمها هذا الجزء الرمز الأخلاقى الذى يحتملها . هذا - بالرغم من أن الأستاذ برنت يشك فى أن فى هذا الجزء تطبيقاً أخلاقياً لنظرية . إن هذا الجزء من المحاوره يسمو على فكرة الخوف والقلق ، التى تسود من يقابلون الموت . ولقد أشير إلى هذا الخوف

والثقل مرتين - مرة بعد حجة التذكر ، والمرء الأخيرة بعد فقرة - الجمع بين
الحجتين ، فـسكان لا بد - اذن من توضيح فكرة التطهير وشرح تعويذة التهذبة
وهذه التعويذة هي أنه في قدرتنا أن نتخلص من أوهام فينا . وكانت كل هذه
الأفكار في المحاور توطئة لوضع البرهان الحقيقي .

لم اذن - يمتد محبو المعرفة عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ،
منخذين لهم موقفا ثابتا ، ولا يستسلمون لها فلا يخفون فقدان ثروتهم ، كما يخف
ذلك محبي الثروة والسعادة والسلطان ، ذلك لأنه وحده . يعني بنفسه ولا يعني
بجده . ولأنه يعرف أين يذهب متابعا الفلسفة في تحريرها له وتطهيرها .

ويشرح أفلاطون هذا فيقرر أن نفس الإنسان - حينما تستولى عليه
الفلسفة ، تكون مرتبطة بجسد ارتباطا كليا وملصقة به ، وأنه كان لها « بمثابة
سياج » كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلا من أن تنظر
بوسايلها الخاصة وفي خلال ذاتها ، وبهذا كانت تتمرغ في جبل مطبق . فإذا
ما ملكت الفلسفة النفوس ، فإنها تعطيم أسبابها بلطف ، وتقوم بذلك قيودهم ،
بأن تبين لهم « أوهام الحواس » وأن تقنعهم بأن يتخلصوا منها ، وأن يتمتعوا
عن استخدامهما - إلا إذا كانت تمت حاجة ملحة - وأخيرا أن توصيهم بأن
يجمسوا نفوسهم على ذاتها ، وألا يتقوا بشيء آخر غير نفوسهم . أو بمعنى أدق
أن يتخلصوا من كل ما هو محسوس ومتغير ومنظور . وأن يحتفظوا بكل
ما هو معقول وثابت وغير منظور .

فإذا تم لها التحرير من الجسد بواسطة الفلسفة ، فتطمن نفس الفيلسوف
الحق إلى هذا التحرير ، فتأى عن اللذات كما تأى عن الآلام ، وتجنب
الخوف ، كما تجنب الرغبة ومهما كانت الشرور التي تنزل بها والتي لا يمكن

تصورها ، فلا يوجد شر ، لا يفوق الشر الأعظم . وهذا الشر الأعظم هو « أن تكون في كل نفس إنسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأى مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون » وهو ليس كذلك لأن كل هذه العواطف أشياء محسوسة منفلورة ، تنخفض النفس لأقصى درجة لقيود الجسد .

ثم يعطى أفلاطون تشبيها ماديا ، وهو أن لكل لذة واسكل ألم ، نوعا من المسار ، يستمر به الجسد النفس ويضمها فيه ، ويجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، ونحكم على حقيقة الأشياء طبقا للجسد وأحكامه . فإذا حدث هذا ، تتحد معه في الميول كما تتحد معه في الثقافة : أى في النظرة إلى الأشياء . وبذلك لا تكون في حالة طهارة ، حين تنفصل عنه ، لأنها تكون مدمنة بالجسد الذى خرجت منه والنتيجة أنها لا تلبث أن تقعص جسدا آخر ، فلا تصل بكل ما هو إلهي ، وتحرم من مقامته الوجود .

إن نفسا فلسفية لا تفعل هذا ، إنها تحسب حسابها بدون شك ، إنها لن تستلم راضية لرحمة المذات ، وإلا كانت في حلقة مفرغة ، إنها تهدى الأهواء ، وتعمل على تلاشيها ، ثم تقف خطوات الاستدلال ، فلا تلجئ إلى حس ، وظن ، وتتناول كل ما هو حق وما هو إلهي ، هكذا تحيا ، مادامت حياتها : فإذا رحلت ، فإنها ترحل إلى نهاية قرابة ومواقفة ، إنها مارست هنا كل ما هو إلهي ، فتشعرُ هاك بأنها في بيتها ، هذه النفس لا تخشى أن تنشت في اللحظة التي تنفصل فيها عن الجسد .

الجزء الثالث

استئناف النظرية ص ٦٧ وما بعدها .

وماد السكون - بعد هذا الحديث المملوء حماسا عن الحياة الروحية للنفس وكان كل واحد من الحاضرين مستغرقا في تصوراتها الخاصة ، متأملا ما قيل . وكذلك كان سقراط . وكان يبدو عليه أنه يشعر بأن حجته لم تكن كافية لاقناع الحاضرين : فنكلم معطنا أنه يعلم بأن حجته لم تكن خالية من الشكوك ، وأنها تثير مشا كل متعددة . وأنه ينبغي البحث عن حل أفضل ينهى به الشك كاملا .

ولكن لم يبدت حجته غير كاملة : إن أفلاطون قد تكلم في الجزء الأول عن الدوافع التي تجعلنا نعتقد في حياة مقبلة للنفس ، وفي الجزء الثاني بدأ يحدد طبيعتها باعطائها أسبابا ، كل واحد منها يعين صفة للنفس . ولكن هل هذا دليل كامل : إن مقدمة الدليل : إن النفس التي هي السند الداعم للحياة تمتلك علاوة على ذلك الفكر . وبهذه الصفة الثانية هي متصلة ومرتبطة بالمثل ومشاركة لها ، ولكن هل هناك رباط ضروري بين الاثنين ، لماذا قننا بعملية تمثيل عن الصفات المشتركة بين الاثنين ، لماذا ندعو النفس خالدة والهيبة ، لماذا شبهناها بالمثل أحيانا وبالآلهة أحيانا ، وأنها تشاركهما صفاتهما . ان الخلود صفة الآلهة ، وعدم التحلل والثبات ووحدة الطيعة صفات المثل ، ولكن فسنستليس إلهما وليست مثالا .

فلم اذن نشبه النفس من حيث هي نفس الاله أو المثل ، أو بمعنى أدق إن أفلاطون - حتى الان - لم يصل الى معرفة ماهية النفس وصلتها بمثال النفس . هذا ما يجب أن يبرهن عليه ، طالما كان الفيلسوف لا يخشى الموت وإلا أصبح زهد الفلاسوف واستهانتهم بالموت لا معنى له .

ويبدأ هذا الجزء بأن يطلب من سيمياس وسييس أن يذكر ما لديهما من اعتراضات ، ويعلم أنه لا ينبغي أن يتخيلا أنه في موقف محنة ، فيترددا في النقاش وإثارة الحجج ، انه لا يعتبر موقفه هذا محنة على الإطلاق . انه ليس أقل من طيور البجع ، طيور الاله أبولون في العرافة ، انه تغنى بأفراط ، حين تشعر بدنو أجلها ، لحن الفرح ، أنها ستعود الى ديار هادس ، انه ليس أقل منها في العرافة بل ويزيد عليها بالعلم السابق ، انه مكرس لنفس للإله وسيمود اليه . انه يمتاز عنها بالتنبأ ، فليتكلموا بما يشاؤون . وهو سيجيب ، فرحا ، بتقديم الموت .

١ - وهنا يمرض أمامنا نظريتان أو فرضان جديدان عن النفس وطبيعتها . ومن مناقشة كل نظرية من هاتين النظريتين تتضح نظرية أفلاطون في النفس .

١ - نظرية سيمياس ص ٦٩

تكلم سيمياس أولا ، فأشار الى صعوبة المسألة : مسألة خلود النفس وبقائها بعد الموت . إن معرفة ثابتة في الحياة الحاضرة ، إن لم تكن شيئا مستحيلا ، فهي على الأقل في غاية الصعوبة . ولكن لا بد أن تفحص المسائل بقدر المستطیع ، فتمرض المسألة على النقد ، أو يجد الانسان الحل منفردا . أو أن يخضع الانسان إلى التقاليد الإنسانية ، ويأخذ منها أحسنها وأقلها رية . وإذا لم يكن يستطاع هذا ولا ذاك ، فليجأ الى التسبأ الآلهى . فإذا تقرر هذا ، فإنه يضع اعتراضه على مسألة بقاء النفس بعد الموت ويذكر نظريته .

أما هذه النظرية ، فهو أنه يطبق حقيقة فيثاغورية على التصور السقراطى لبقاء النفس بعد الجسد . النغم والقيشارة والأوتار . النغم : شئ غير منظور وغير جسدى وجيل ، وأخيرا هو الهى في القيشارة المتوافقة . أما عن القيشارة نفسها وأوتارها فهي أجسام ، وحاصلة على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، متصلة

بالطبيعة الغائية . ولنفرض أن القيثارة كسرت وقطعت أوتارها ، فهل قول : إن القيثارة التي تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الغائية باقية ، بينا النغم الذى هو من طبيعة وجنس الهى وخالد ، ينفى بأسرع من ذلك الذى هو فان . أو قول « إن النغم باق وغير فان » ومن هنا - بعد أن بين سيمياس تناقض سقراط - يضع نظريته هو - وهى أن النفس هى توافق العناصر المولفة للجسد - الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى مماثلة ، فتكون النفس حين تخرج هذه العناصر إمتزاجا معتدلا ، فاذا اختل هذا الإمتزاج ، وفسد الجسد فسدت النفس أيضا ، وهى تشبه فى هذا تماما القيثارة والعود والنغم ، إذا فسد الأثنان الأولان ، فسد الثالث بل قد يفسد الثالث قبل فساد الأولين ، وكذلك النفس « التى هى ارتباط المتضادات التى يتكون منها الجسد ، إنها فيما يدعى بالموت ، هى التى يجب أن تغفى أولا » .

٢ - ويفضل أفلاطون ألا يناقش إعتراض سيمياس ونظريته قبل أن يستمع إلى اعتراض سيبيس ونظريته . ويشكلم سيبيس ويؤكد ماسبق أن أكده من قبل أنه آمن إيمانا كاملا بأن النفس كانت موجودة قبل الجسد . ولكنه لم يقتنع على الإطلاق بأنها شيء خالد . وليس معنى هذا أنه يقبل نظرية سيمياس . بل أنه يختلف معه . أنه يرى أن النفس أقوى من الجسد وأكثروا « إن من رأى أن سمو النفس عظيم من كل وجهات النظر » فلماذا إذن لا يسلم بخلودها . ذلك لأن ما يبق من الانسان عند موته ، هو أضعف ما فيه . وهنا يستخدم أيضا مجازا أو رمزا . ويعطى مثال النساج والثوب . إن نساجا عجوزا مات ، فهل ينتهى هو الانسان ، ويبقى الثوب . فلنشرح المسألة أكثر : إن هذا النساج قد أبقى كثيرا من الثياب ، ونسج الكثير منها أيضا . ولكنه إذا مات قبل أن يتخلق الثوب الأخير ، ألا يذهب هو ويبقى الثوب . كذلك النفس والجسد ،

لأنها أخلقت عددا من الأجساد خلال الولادات المتعاقبة ، خلال تناسخها في تلك الأجساد ، ولكن ألا تبلى آخر الأمر ، وتضعف وتلاشى ، بينما يبقى الجسد الأخير مدة أطول من الزمان . أليست النفس كالنساج والجسد كالثوب . إذا كان الأمر كذلك - وإذا كان من المحال إثبات أن النفس شيء خالد ، فإن الإنسان يخشى دائما أن نفسه في اللحظة التي تنفصل فيها عن الجسد ، قد تفتى .
وقفة في القصة ص - ٧٣ .

وساد القلق والشك الحاضرين ، كانوا قد اطمأنوا الى حديث سقراط عن خلود النفس ، ولكن هاهم ثانية يلقون في الشك لا بالنسبة لما قيل فقط ، بل بالنسبة لما سيقل .

ويوافق اشكرات أيضا على أن حجج سقراط حتى الآن مشكوك فيها إذ أنه أيضا فيثاغورى - ويؤمن بأن النفس نعم . ولكن فيدوت يستأنف حديثه ويقول - إن سقراط مالبث أن ملك زمام الموقف ، وبدأ يعالج المسألة علاجاً حاسماً . يحذر سقراط أو بالأحرى أفلاطون من كراهية التفكير ، كراهية الاستدلال ، إنها ككراهية الناس تماماً ، إنما يقنع في ظروف متشابهة . كما يحذر أيضا من السفسة والمناقشة للمناقشة لا للحقيقة « ولا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة القائلة أنه لا يوجد في الاستدلال شيء صحيح » أو « كأنسان يريد أن يتقلب على الخصم ... إنهم وهم بسبيل مناقشة ما ، لا ينعون المعنى الحقيقي لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به ، هو اقتناع الحاضرين بآرائهم الخاصة »
أما هو فإنه سيحاول أن يصل إلى الحقيقة وحدها .

ويلاحظ رومان أن أفلاطون هنا لا يهاجم السوفسطائيين فحسب « الذين يقضون وقتهم في الاستدلال للشيء وضده ... وأنهم وحدهم الذين لا يعرفون

أنه لا يوجد لا في الأشياء ولا في الاستدلال شيء سليم ولا ثابت » وإنما يهاجم أيضاً الفيثاغوريين الذين يقولون بدون تمحيص أو قد « كلمة الأستاذ » كأنها قانون مسلم .

ثم يتجه أفلاطون إلى مناقشة نظريات سيمياس وسيبيس . فيحدد معها موضوعات الخلاف . ثم يستنتج أن هناك بعض اتفاق على بعض حجج سقراط . ويعنى بهذا حجة التذكر ، إذ أن كلا من سيمياس وسيبيس يوافقان عليها .

والآن إلى نظرية النفس المنفعة عند سيمياس . يرى أفلاطون أن سيمياس يؤمن من ناحية بأن التعلم هو تذكر . وأنه لا بد لتحقيق هذا ، من أن تكون النفس موجودة قبل وجود الجسد . ومن ناحية أخرى أن النعم شيء مركب ، وأن النفس من حيث هي نغم ، هي تركيب أو ائتلاف الأوتار المكونة للجسم فهل المركب أسبق في الوجود من الأشياء التي يتركب منها . هنا تناقض واضح يقع فيه سيمياس . هو من ناحية يؤكد أن النفس كانت موجودة قبل أن تدخل في صورة إنسان ومن ثم في جسد ، ومن جهة أخرى أن ماركبته منه هي الأشياء التي لم تكن موجودة بعد . وعليه أن يختار . وأجاب سيمياس بأنه يختار القول الأول ، لأنه يستند على مبدأ يستحق أن يسلم به وهو أن النفس قبل وجودها في جسم حاس كانت على علاقة أو مشاركة « بالوجود بالذات » أو بمعنى أدق إنه كان للنفس حقيقة جوهرية ثابتة قبل دخولها في جسد .

ولكن سقراط لا يقنع بهذا ، إنه لا يريد أن يتغلب على خصم ، بل أن يصل إلى الحقيقة ، فلا يأبه بهذا التراجع السريع من سيمياس . فيستأنف مناقشة فكرة النعم .

هل يستطيع أى تأليف - وبالتالي أى نغم - سواء في طبيعته أو كفاعل أو

كمنفعل - أن يتصرف بخلاف العناصر المؤلف منها. إنه لا يتصرف على الإطلاق في الأشياء التي استخدمت في تكوينه ، بل يتاجها . فالنعم إذن هو نهاية وليس بدءا ، ونتيجة وليس مقدمة . ثم هناك مسألة أخرى ، إذا كان النعم بطبيعته هو الاتفاق والائتلاف والانسجام الذي يقتضيه كل مرة العناصر المنفعة ، فمعنى هذا ألا يكون هناك حينئذ لانعم أكثر وأكبر ، أو أصغر وأقل . ومن هنا يأتي أن نفسا لكونها نتما - لا تكون أكثر أو أقل من نفس أخرى . ولكن سقراط يعترض بأن هناك نفوسا فاضلة وأخرى شريرة . فكيف تفسر نظرية النفس المنعمة هذا التباين ، وعلى أى نحو من الوجود تشرح هذه الأشياء في النفس التي هي الفضيلة والريضة . هل نقول : إن نفسا تملك نتما هو الخير ، وأن الشر هو عدم نعم . ولكننا اتفقنا على أن النعمة واحدة وبمقدار واحد في كل النفوس وأليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شيء أكبر أو أكثر اتساعا ، ولا شيء أضعف أو أقل اتساعا في نعم منه في آخر . « واتفقنا أيضا على أن النعم لا يمكن أن يشارك في عدم النعم ، فإذا كان النعم ، هو الفضيلة ، وعدم النعم هو الرذيلة ، والنفس نعم ، فكل النفوس فاضلة . « وتبعا لهذا الاستدلال إذن يجب أن أن تكون نفوس الأحياء جميعا ، هي خيرة بالتشابه ، إذ صرح أن طبيعة النفوس هي بالتشابه موجودة كذلك » وانتهى سقراط من هذه الفقرة بأن هذا نتيجة الاستدلال ، إذا كان المبدأ - وهو أن النفس نعم - صحيحا .

ويستطرد سقراط إلى علة أخرى تضع سيمياس في تناقض آخر - ما الذي يسيطر على الانسان النفس أم الجسد ، وبمعنى آخر - هل النفس هي التي تدعن لميول الجسد أم أنها تعارضه . إن هناك آلاف الحالات التي نرى فيها النفس تقاوم ميول الجسد ورغباته . فإذا كانت النفس نتما ، فلا تستطيع أن تتعارض مع الأوتار التي ترتكب منها في اهتزازاتها وارتعاشها ، طالما قد ركبت هي منها .

ولكن التقيض تماما هو الذى يحدث . إن النفس كثيرا ما تكون الآمرة
السيدة ، والجسد المطيع . فالنفس إذن ليست هى النغم . وليست هى نتيجة تناسق
عناصر البدن وطبائعه ، إنما ليست تنما ولكنها هى الموسيقى الخفية التى تنظم النغم .
ويلقى رويان على نقد نظرية النفس المنفصلة : بأن المنهج الذى استخدمه
أفلاطون يستحق الانتباه . إنه وضع كأساس فرضا سلم بدون تحفظ ، واستخرج
منه باتفاق متبادل ، النتائج ، وحاول أن يرى إذا كانت هذه النتائج متفقة إما مع
المبدأ أو مع ذاتها ، أو مع الحقائق التى لا يتقضاها من سلم بهذا المبدأ من قبل .
ويلحظ رويان أن أفلاطون سيستخدم هذا المبدأ فيما بعد فى بقية أجزاء المحاورة .
ويرى رويان أيضا أنه ينبغى - أن نلاحظ أن أفلاطون استخرج تيجتين موجبتين
من تصوره للطبيعة الجوهرية للنفس أولا : أن لافس ماهيتها الخاصة بها . وأن هذه
الماهية ثابتة غير متغيرة وثائنتها : تميزات هذه الماهية وخصائصها هى بالنسبة للخير
والشر ، فتأثير النفس على الجسد إذن ليس ميكانيكيا كليا . ولكن بالنسبة لغايات
النفس الخاصة - وهذه الغايات أخلاقية بحتة .

سقراط يجيب سيبس ص ٢٤

وينقل سقراط إلى الإجابة عن اعتراضات سيبس . ويوضح مرة ثانية هذه
الاعتراضات ١٠ أن سيبس يؤمن بوجود النفس قبل البدن - وبأنها فترة ما بعد
فناء الجسد ، ولكنها خلال الولادات المتعاقبة ، قد تنفى . وإن الإنسان إذن
على صواب ألا يثق فى الموت ثقة عبياء . اللهم إلا إذا أثبت أنها شئ ، مقاوم وإلهى
قريبا . وكالعادة استغرق فى سكون عميق .

للمسألة العامة للطبيعة ص ٨٦

إن هذا الجزء من المحاورة هو أهم أجزائها . أن المسألة التى أدى إليها تصور

سييس النفس أدت إلى بحث المسألة العامة للطبيعة ، أى مسألة علل الكون والفساد ، المشكلة العامة للطبيعة ، تلك المشكلة التي بقيت حتى القرن الرابع قبل الميلاد مركز النظر الفلسفي . وقد بدأ أفلاطون بحث هذه المسألة - في علاقتها بصير النفس بمقدمة تتصل بعلاج المسألة التي نحن بصدددها ، مقدمة عن حياته الفكرية هو . وسنجد أن كل هذا متصل في كل واحد ، مرتبط الأجزاء في تناسق كامل .

١ - بقص سقراط أو بالأحرى أفلاطون ، كيف كان متحمسا في شبابه لبحث المسألة الطبيعية . وكان يريد أن يعرف أسباب كل شيء ، ولماذا أتى إلى الوجود ، وعلل الفساد والكون . وكان مملوءا بالرغبة لمعرفة آراء الطبيعيين وأبحاثهم في منشأ الحياة وتكوين الفكر . ثم في أى الشروط يفسد هذا وينتهى . وأخيرا كان في شغف لمعرفة المذاهب الكونية .

وقد قامى أشد القسوة لمعرفة العلة المادية لكل شيء . ماهى العلة التي تجعل الانسان يكبر . تخيل أن هذه العلة هي المأكل والمشرب . لحم يضاف إلى لحم ، وعظام يضاف إلى عظام . وكل واحد من أجزاء الجسم يكبر وينمو طبقا لقانون العناصر النوعي . وتكون النتيجة قدما في مجموع الجسم الحقيقي « من القليل للكثير » وبهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا . ومقياس الكبر عنده أن تقول : إن هذا أكبر من ذاك من ناحية الرأس مثلا وكذلك في الحيوانات ، حصان أكبر من حصان لكبر رأسه أيضا .

وكذلك في الأعداد والمقادير ، إن العشرة أكبر من الثمانية ، ذلك لأنه أضيف إلى الثمانية إثنان ، وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد ، لأن الأول يزيد على الثاني بمقدار النصف . ثم إذا أضفنا واحدا نتج إثنان ،

ولكن ما هي علة الاضافة ، ما هي علة الوجود الجديد ، هل هي الوحدة الأولى أم الوحدة الثانية . « لما كانت كل وحدة منها منفصلة ، كانت كل منها واحدة . وحينئذ ، لم يكن يوجد إثنان ، ولكنها تقاربت ، وهكذا نشأت عنهما العلة في حدوث الاثنين . أعنى التقابل الناتج عن التقارب المتبادل في مركزهما » ولكن إذا جزأنا الوحدة ، حدثت علة مضادة ، فهل العلة هي التجزئة « ومع ذلك ففي حالة تجزئة الوحدة ، لست بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين ، تكون حينئذ التجزئة التي أدت إلى حدوثه ، لأن في ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين » في الأولى عملنا على تقريب الوجدتين ، وأضفنا الواحدة للأخرى ، والآن نبعدهما ونفصلهما . بموجب أى شيء يحدث هذا ، ما هي علة الظهور والاختفاء والوجود ؟ كيف تحدث الأشياء وكيف تفسد . إن العلم الطبيعي لم يعطه حلا حاسما ، وبقي يبحث بنفسه .

ولكن ذات يوما سمع قارئا يقرأ في كتاب لا نكساغوراس « إنه العقل الذى رتب كل شيء وأنه علة الاشياء جميعا » واطمأنت نفسه لأنه كان يميل إلى القول بأن النفس هي العلة الكلية لكل شيء . إن هذا العقل أو هذه النفس المنظمة هي التى يجب أن تحقق النظام الكلى وعلى خير ما يمكن . وهي التى تتمده بعلة كل شيء : الكون والشمس والقمر والكواكب . وهي التى ستمده بهذه العلة « إن خير طبيعة لكل ذلك طبيعته ، وإذن ما دامت السببية التى بصدددها ، يعزوها إلى كل واحد من هذه الاشياء ، كما يعزوها إليها مجتمعة ، فإننى كنت آتمخله ، وقد راح يشرح بالتفصيل أيضا ، ما هو الأفضل لكل منها ، وما هو الخير العام لها جميعا » فرح فرحا شديدا ، وأمسك الكتاب بشغف وبدأ يقرأه . ولكنه رأى أنه لا يضيف للعقل أى شأن ولا ينسب إليه أى دور في الملل الخاصة الجزئية لنظام الأشياء . بل يذكر على الخصوص أفعال الهواء

والأثير . إنه يجعلها في الواقع عللا ميكانيكية آلية . إنه يشبه تماما من يقول « إن سقراط يصدر في جميع أفعاله عن العقل . وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي . يعرضها هكذا . أولا : لماذا أنا جالس في هذا المكان . ذلك لأن جسدى مؤلف من عظام وعضلات . وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن بعض » أى أنه يعمل وجوده في السجى بمحركة عظامه وعضلاته ويعمل حديثه برنين سموته ، وفعل الهواء والاستماع « ولا يهتم — من يفسر الأشياء، على هذا الأساس بذكر العلل الحقيقية وهى « من حيث أن الاثنين قد رأوا من الخير أن يحكموا على ، فإنى لهذا السبب نفسه قد رأيت بدورى أنه من الخير أن أتلقى — وأنا باق حيث أنا — القصص الذى ينزلوه بى » وكان — من الممكن — لولا هذا أن « هذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون — إما من ناحية ميئاريا وإما من ناحية بوتييا ، — حيث كان ينقلها تصور أو إدراك للأفضل — ولكن أن تطلق اسم العلل على أمثال هذه الأشياء ، هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ما لدى فوق ذلك — أستطيع أن أحقق نواياى — حسنا — فهذه هى الحقيقة »

إذن فاهى العلة الحقيقية . كان عليه أن يغير وجهته ، فلا يلق بالآ إلى أقوال الطييين ، وقد لنى فى سبيل ذلك المشاق الكبرى .

(ب) كيف يكتشف العلة الحقيقية للأشياء ، هل يكتشفها فى موضوعات التجربة المادية ، ولكنه خشى أن تعبه التجربة عن الحقيقة « فقد خشيت أن أصبح أهى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عبنى على الأشياء ، وبأن أبذل جهدى بواسطة كل حاسة من حواسى للاتصال بها » وهنا انجبه الى « الأفكار » لعله يجد فيها حقيقة الأشياء . ولكن هل « الملاحظة المثالية للأشياء تجعلنا نتألمها

في صورها - وبالأحرى أن قوم بتجربة حقيقية « كلا . قد لا نصل من هذا إلى شيء ، قد نصل فقط إلى الأشباح . (ان هذا اشارة الى قصة السكف المشهورة) اذن كيف يحل المشكلة التي لم يستطع حلها الطبيعيون . أن يصل الى السببية الحقيقية للأشياء . هناك مبدأ أساسى : أنه يسلم بوجود جميل في ذاته وبذاته وخير وكبير « ان التسليم بهذا سيؤدى الى أن توضع العلة للأشياء ، والتي تقرر أن النفس لها الخلود . وقد سلم سيبس بهذا . اذن ان علة الشيء الجميل ، هو الجمال في ذاته ، مثال الجمال ، وليس هناك علة أخرى سوى هذا . أو بمعنى أدق ان العلة الحقيقية لكل شيء هو مشاركته في مثاله « فبالجمال بالذات تكون الاشياء الجميلة جميلة ، وبالكبر الذات ، تكون الاشياء الكبيرة كبيرة . الخ .

وهنا يعلن أفلاطون - على لسان سقراط - هذا المبدأ بقوة « ليس هناك كما أعرف - طريقة أخرى لكل شيء في مجيئه الى الوجود ، إلا أن يشترك في الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها .. »

ثم بدأ سقراط يعلم سيبس طريقة الجدول ، وهدم السفطة ص (٩٥) .

ب - ثم أعقب هذا وقفة أخرى في القصة ص ٩٦ تدل دلالة واضحة على الأهمية المنهجية للنتيجة التي وصل اليها البحث .

كل ثم استأنف سقراط الحديث عارضا لنظرية المثل أو نظرية الصور في علاقتها مع حجة الأضداد . وهنا مجد أفلاطون بين بارمنيدس وهرقليطس . أن أفلاطون ينسب الى المثل صفات الجود البارمنيدى من حيث أنها صورة ثابتة كلية لا تقس ولا تتغير . ولكن التغير قانون العالم الحسى والتبادل الابدى بين الأضداد وهو الذى يسيطر على هذا الوجود ؛ فن الضد الى الضد ، ومن الموت الى الحياة . وسنرى كيف حل أفلاطون المشكلة بين الاثنين .

١ - سلم الجميع بنظرية المثل « وبمشاركة المحسوس بما يمتلكه من صفات في المثل » وهنا توضع مشكلة الاضداد . اذ قلنا عن سيمياس انه أكبر من سقراط وأصغر من فيدون . فان معنى هذا أنه يمتلك الكبير والصغر معا في وقت واحد وأنه إذا يوجد بينها واسطة . ولكن الكبير في ذاته والكبير الذي لدينا لا يقبل ضده ، ولكن يترك مكانه للضد الآخر ، حين يأتي هذا الضد الآخر أو يفنى . فالضد اذن لا يكون مع ضده في مكان واحد وفي آن واحد . وهذا تطبيق لبدأ عدم التناقض وهنا اعترض هذا المجهول . ص ٩٨ - ورأى في هذا الكلام تناقضا ، لماذا قبل الآن فكرة اسقاط ضد من يأتي ضده ، بينما سلم من قبل أن من الضد يأتي ما هو ضده . وهذا في الحقيقة هو المذهب الهرقليطي . ويسر سقراط من هذا الاعتراض ، ولكنه يجيب بأن المعارض لم يفهم الفرق بين البيانيين : البيان الأول يقول : انه يولد من الشيء الذي ضد الشيء الذي يكون ضده . أما البيان الثاني : هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به . الاول يعني في الشيء الضد وضده والثاني : من المحال أن تتحول الاضداد بعضها الى البعض .

ب - اذن هناك تبادل دائم بين الأضداد ؛ البارد إما أن يترك مكانه للحار وأما أن يتلاشي ، ولكنه لا يفقد طبيعته ، فالتبادل إذن « نسبي » فنحول الشيء من ضده إلى ضده نسبي ، إن التحول والتبادل إنما يتحقق في الخواص ، ولكن الماهية ثابتة . ولو لم تكن الأشياء في تبادل مستمر ، لانتهت الى السكون المطلق .

تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت ص ١٠٢ .

تساءل سقراط : ما الذي يعطي الجسد الحياة ، انها النفس ، ذلك لأنه قرر أن النفس مبدأ الحركة والحياة والجسم ، فهي حية ، وهي تشارك الحي

بالذات ، هي إذن منافية للموت بالطبع ، لأن الماهية لا تقبل ما هو ضد لها .
 يعلن أفلاطون « عندما يقاوم الموت الانسان ، فانه من المحتمل أن ما
 هو فان منه ، هو الذى يموت ، بينما أن ما لديه مما هو خالده ، يرحل من جانبه
 محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت . فالنفس شئ غير فان ، وهي
 لا يمكن أن تفنى وستوجد فى ديار هادس » .

ويعلن سيبس أنه قد أقتنع تماما ، وكذلك سيمياس ، إلا أنه يذكر « إن
 عظيمة المسألة التى نعالجها ، واحتقارى للضعف الانسانى ، ترغضى على أن احتفظ
 فى أعماقى ببعض التحرز نحو هذه القضايا » ولا يفترض سقراط - بل يسلم له
 بحجة فى ذلك . بل إنه يرى أن تحفظه هذا يمتد إلى مقدمات براهينه وإن المسألة
 تحتاج إلى بحث أكثر تأكيذا .

وبهذا نرى أن نظرية سيبس فى النفس المنفصلة أدت أفلاطون إلى هذا المرض
 المنهجي . وأصبحت صفة فيدون الغالبة أكثر تجريدا وفى مواضع أكثر مدرسية .
 وأقام أفلاطون ضد هذه النظرية المذهب النفسى كنظرية مسلبة . ان نفسنا ليست
 نتيجة لحياة الجسد ، بل هى التى تنهيه الحياة . وإن الذكريات الموجودة فى
 كيون فينا تثبت أن عمل النفس الحقيقى هو الفكر والبحث .

وأخيرا - إن النفس شئ عيى ولو أنها غير منظورة . إنها شئ كالسحاب
 أو كالنار إنها شئ له كيفية ، ولكن صفاتها لا يمكن أن تفسر إلا بمشاركتها لماهية
 عقلية . وهذه الماهية العقلية هى الحياة ، فهى شئ عيى ، يشارك فى الحياة بالذات ،
 وهى على خلاف الجسد الذى يتحلل ويفنى ، فإنه يشارك فى ماهية الفناء والتحلل .
 وينبغى أن نقف لحظة عند تحفظ سيمياس . حقا إن محاوره فيدون لا تحل
 كل المشاكل التى عرضتها ، فإن كثيرا من هذه المشاكل لم يحل . ما هى علاقة

النفس بالجسد ومن الفاعل منها ومن المتفعل، ولماذا تحتل نفوس غير الفلاسفة
 آلاما شديدة هي من اختصاص الجسد، وذلك بعد انفصالها منه؟ ثم إن نفس
 فيدون هي مبدأ الحياة والحركة معا - فإلى الصلة بين الاثنين؟ وأيهما الأساسية؟
 وهل تتعلق الواحدة كما تتعلق الأخرى بنفوس الحيوانات ونفس الآلهة والناس
 على السواء، وهل الاثنان يتعلقان بالنفس الكلية، إذا كان حقا أن العالم حي
 يتحرك بنظام؟ لم يحاول أفلاطون حل هذه المسائل في فيدون، وإن كان قد
 حلها في المهورية وتيارس وفدر فيا بعد.

ولكن كل ما أتى به أفلاطون - فيا بعد - لا يحطم مذهبه في فيدون.
 إن المذهب الخلقى القى تعبر عنه محاوره فيدون قوى فاتن «إن النفس لا يكون
 فيها شيء، ما عندما ترحل إلى هادس أكثر من تكوينها الخلقى، وأسلوبها في
 الحياة الذي هو بالضبط، تبعاً للتقاليد، ينفع، أو يضر الميت من مبدأ الطريق
 التي تقوده إلى هناك»

اسطورة جغرافية عن مصير النفوس ١٠٩

ولكل نفس قرين في هذه الدنيا - كما تقول التقاليد. وفي صحبة هذا
 القرين يتوجهون إلى مكان الحساب.

وهناك يقودها مرشدون آخرون. البعض يذهب إلى ديار هادس في صحبة
 الآلهة، والبعض يعود إلى هنا. «إن النفس العاقلة الرشيدة تكون مطيعة، كما
 أنها بعيدة عن الجهل فيما يختص بما يحدث لها» أما تلك النفس التي تتعلق بالجسد متعلقا
 شديدا، والتي تتحد بالجسد زمنا طويلا فإنها تتهاوم رحيلها، ثم ترغم آخر الأمر
 على الرحيل، في صحبة القرين أو الجن الذي يقبل هذه المهمة. وإذا وصلت إلى

هناك مضطربة هامة ، لا يقبل أحد مصاحبتها ، « حق يتبقى بعد الزمن الذى باقضاءه ، وبموجب ضرورة ما تحمل النفس الى المقر الذى يلائمها »
وبالمعنى ان النفس الطاهرة التى قضيت حياتها فى الاعتدال ، وكأن الفكر وسيلتها ، تجد رقاءها من الآلهة فى خدمتها ، وفى الحال يكون مقرها الجبهة التى توافقها .

وبهذا نرى الخاصة الهامة لمحاورة فيدون - انها موعظة أخلاقية ضد الموت ، ضد التردد والخشوف والشكوك قائمة على أدلة وبراهين عقلية ، انها تثبت اليقين العقلى وحياة الفكر - انها تمثل جلال الفيلسوف تجاه الموت وتماسكه ، التحرير الكامل للحكيم ، بينما أصحابه الذين لم يصلوا الى مقامه العقلى ، تتورم الآلام ، وتأكلهم المخاوف .

وأخيرا - بدأ أفلاطون يضع مذهبه الكونى ماهى طبيعة الأرض - وما هى أقاليمها ، المنظورة وغير المنظورة حتى يحدد الأماكن التى ستذهب اليها النفوس . ووضع كل هذا فى أسطورة . وكانت غاية أفلاطون أن يوفق بين بعض المدلولات الكوزمولوجية مع التصور الثانى للكون والمطالب الأخلاقية . وقد كان هذا دائما ما يرمى اليه أفلاطون . كانت نقطة البدء دائما عنده هو أن الأشرار يجب أن يدفعوا ثمن أخطائهم وأن يثاب الأبرار . وهذا ما افترض خلود النفس عنده . وكان لابد له أن يلائم الكون لأجل هذا ، وقد هام حقا فى أساطير ، وأحيانا كان يتكلم بلسان الطبيعيين . ولكنه لاهم هذا كله لتدعيم غاياته الأخلاقية .

وتنقسم الأسطورة إلى ثلاثة أقسام (١) ملاحظات عامة وخاصة عن الأرض فى مجموعها (٢) وصف لداخل الأرض وفروض على الظواهر التى تنتج فيها (٣) تحديد العلاقة التى تربط بين كل هذا ومصير النفوس بعد الموت .

١ - الأرض في مجموعها :

وضع أفلاطون أولا - كحقائق كوزمولوجية ينبغي قبولها : كروية الأرض ،
وأنها مركز الكون ، ثبوتها وعدم حركتها . واستنتج من هذا أنه لا يلزمها
مادة خارجية ، كهواء انكسيانس أو ماء طاليس لكي يمنعها من السقوط ،
ولكن ما يكفي لتماسكها هو « تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها » أي أن
الوجود الذي يحيط بها متساو من جميع الجهات . « وحالة توازن الأرض نفسها ،
لأنه بالنسبة لشيء متخذ مكانه في توازن في وسط متضامن منسجم ، فلن
يتعرض لا قليلا ولا كثيرا لأن يسقط من أي جانب ، وحيث أن مثل هذا
الوضع ، هو وضع الأرض ، وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى
ساكنة » ص ١٠٩

والأرض التي نسكنها نحن ، كما يسكنها أناس آخرون مثلنا ليست هي
كل الأرض . إنها جسم كبير (وهذا رأى ارخيلاوس) يحتوى ثلاثة أجزاء
أو ثلاثة أراضى - الأولى : الأرض العليا - والثانية : أرضنا ، ونحن والآخرون -
والثالثة : الأرض السفلى .

١ - الأرض العليا :

الأرض العليا هي الأرض المجردة ، النعيم الأرضي ، « الأرض في ذاتها
الخالصة ، أنها توجد في الجزء الخالص من العالم » ونحن لاندرکها ولا ندرک
أنها توجد لأنه مثلنا في هذا ، مثل إنسان يسكن في منتصف المسافة في قاع البحر ،
وبما أنه يرى من خلال الماء - الشمس وبقية الكواكب ، فانه يتخيل البحر ،
كأنه السماء ، وان ضعفه لا يسمح له اطلاقا أن يبلغ قبة البحر . كذلك نحن
نسكن في إحدى فجوات الأرض ، وتصور أننا نسكن في أعلاها ، وأن الهواء

الذى يهب فوق رؤوسنا هو السماء ، لأننا نرى الكواكب تتحرك فى هذا الهواء ، ومن هنا أتى تصورنا أننا نسكن فوق سطح الأرض . ولكن إذا تمكنا أن نعلو وترتفع بأنفسنا وفكرنا ، لتوصلنا إلى أن الكواكب تتحرك لافى الهواء ، ولكن فى الاثير ، والاثير بالنسبة لهذه الأرض العليا هو كالهواء بالنسبة لأرضنا والهواء كالماء . فهناك إذن تدرج تصاعدى من الماء إلى الهواء إلى الاثير . والسماء الحقيقية تطل على الأرض العليا - وهذه تطل على الأرض المتوسطة ، ويسكن هذه الأرض أناس شيبهون بنا ، وهذه الأرض تطل على البحار .

أما صورة هذه الأرض العليا ، فهى عبارة عن منطاد مزخرف بألوان منسجمة ، شبيه بكرات من الجلد منقسمة إلى اثنى عشرة قطعة ، وتتميز بأرباعه بألوان تحتذيها الألوان الأرضية نفسها ، بل أشد جمالا وأبهى ، إنها جنة ذات ألوان أرجوانية وذهبية ويضاء ناصعة بل أكثر ، إنها جنة ونعيم . ويبدو الذهب والفضة والعقيق وأحجار الصب والزمرد بكثرة . والفصول هناك أكثر اعتدالا من فصولنا ، والحيوانات أكثر وأجمل ومن أنواع أرقى من أنواعنا . والرجال هناك خلو من الأمراض ويعمرون أكثر منا . وحواسهم وعقولهم أحد وأذكى . كذلك يرون الشمس الحقيقية والقمر الحقيقي . وهم يعيشون فى معابد الآلهة ومع الآلهة ويواجهونهم دائما . فسمادة هؤلاء لا تفوقها سمادة .

وأما أين يسكن ناس هذه الأرض : فالبعض يسكن فى وسطها ، والبعض الآخر يسكن على حافة الهواء ، كما نسكن نحن على شاطئ البحر ، والبعض الثالث يسكن فى جزر يمحيط بها الهواء من كل جانب ، وترتكز على الأرض الثابتة . هذه الجزر هى جزر السعادة والسعداء .

ب : الأرض المتوسطة :

إن على استدارة هذه الأرض العليا فجوات كبيرة على كل الأشكال وفي كل الأحجام ، وينصب منها الماء والبخار والهواء معا ونحن نسكن في منطقة من هذه الفجوات تمتد من نهر الفاز إلى أعمدة هرقل ، (وهذا رأى نجد شيئا له لدى لوقيس وديمقريطس وإنكساغوراس وأرخيلاوس ، والبحر الذى نميش بجانبه يشغل فجوة من فجوات تلك الأرض . وهذا البحر ليس فيه شيء ، هو ملوحة كاملة ، وبسبب امتزاج الهواء والماء في الفجوات ، وفجواتنا واحدة منها كانت ألوانا غير زاهية ، لا كألوان الأرض العليا ، كما كانت أجواؤنا ومعادنا وحيواننا بل ومشاعرنا وتفكيرنا - أقل بكثير من مثيلاتها في الأرض العليا . نحن أقل من كل وجه من أهل تلك الأرض العليا ومن أرضهم ، نحن بالنسبة إليهم ، كالماء بالنسبة للهواء ، والهواء بالنسبة للأثير .

١ - الأرض الداخلية .

ثم ينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى وصف الأرض الباطنية . فيقول « أما عن مناطقها الداخلية ، في استمرار للتجاويف ، وهي مرتبة ترتيبا دائريا ، وفي عدد عظيم بالنسبة للكل » وهي أكثر عمقا وأكثر إتساعا من أرضنا ، وبها أيضا ممرات . ويتدفق الماء الغزير من بعضها للبض الآخر ، وبها أنهار لا ينضب ميعنها ، وكذلك هناك أيضا أنهار عظيمة من نار ، وأنهار أيضا من طين . ومن هذه الأرض الداخلية يأتي لنا في أرضنا الماء والنار والطين . فبين أرضنا وبين هذه الأرض صلوات ، لذلك لأن الذبذبات التي تحدث في باطن الأرض هي التي تسبب إرتفاع المياه البنا وانخفاضها . وبين وهاد الأرض الداخلية ، واحدة تمتد من طرف الأرض إلى الطرف الأخير وهي أعقها ، وهي التي أطلق عليها

الشعراء .. الترتار وإليها نصب . ومنها تنبع كل الأنهار . والماء لا يجد في الترتار قطرة ارتكاز ولا مجرى ، فمن الطبيعي اذن أن تكون له حركة تذبذب وتوج تجعله يرتفع وينخفض . وكذلك أيضا الهواء ، والرياح التي تربط به إذا هي تصاحب وتتبع حركة المياه عندما يحمل الى الجانب الأخرى من الأرض وكذلك الهواء والرياح .

ومجاري المياه كثيرة ، ولكن أهمها أربعة : أوقيانوس أو المحيط - وهو الذي يرسم مجراه أقصى الدائرة الخارجية : والنهر الثاني : هو الأشيرون ، وهو بقابل الأول ويمجرى في عكس اتجاهه ، ومجراه يمتدق مناطق قاحلة ، ويمجرى تحت سطح الأرض حتى يصل إلى بحيرة أشيروزياس . وهناك تذهب نفوس العامة من الموتى ، ثم توجه من جديد نحو الأنواع الحيوانية في دورة التناسخ ، بعد أن يسمح لها بإقامة تختلف مدتها طولا وقصرا . والنهر الثالث هو أمهر البرفليجتون : وهو يخرج في منتصف المسافة بين النهرين الأولين ، وبالتقرب من النقطة التي ينبع منها يسقط في رحبه منسعة ، تلهب منها نار حامية . ويكون منها بحيرة أعظم من بحرنا ، يملأ فيها الماء والطين . ويكون مجراه الدائري عند خروجه من هذه البحيرة كدرا مضطربا . ثم يتخذ - في باطن الأرض مجرى حلزونيا ، ويصل في اتجاه مضاد حتى أطراف بحيرة أشيروزياس ، ولكن دون أن يختلط بمائها ، ثم يصب في الجزء الأسفل من الترتار . وإن حمه لتلقى بشغاياها نحو سطح الأرض إلى الأماكن التي تستطيع أن تصل إليها . النهر الرابع : هو نهر كوكيت : وهو يمجرى في اتجاه النهر الثالث . ويمجرى في بلاد ذات طابع هجي خفيف ، ويكتسى بلون مائل إلى الزرقة . وهذا النهر يكون بحيرة أبتكسي - وهو يصب فيها ، وبعد أن يصب منها ، يتخذ صفة مخفية ، فهو

يتوغل في باطن الأرض ، ويكون مجرى حلزونيا ، ويمجرى في اتجاه مضاد لنهر البريفلجتون . ويتقدمه الى جوار بحيرة اشيروزياس ، ويكون مرحلة دائرية ، يأتي هو أيضا ليصب في الترتار ، في اتجاه مقابل للبريفلجتون .

هذه هي توزيع الأرض الداخلية ، والى تلك الأرض تصل أرواح الموتى . وهنا يربط أفلاطون بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين تكوين الأرض الثلاثية وبين خلود النفس . يصل الموتى الى ديار هادس ، وكل معه قرينه المكلف به ، حيث يحاكون ، حتى أولئك الذين كانت حياتهم جميلة وقديسة ، الفلاسفة والحكماء والمتطهرين .

وهؤلاء يرفع عنهم الإصر والأغلال ، فينطلقون الى حياة البية جميلة ، أما من كانت حياتهم « وسطا » فيأخذون على قوارب الى الأشيروا ! وهناك يقيمون ويتطهرون أما الأشرار ، فالى الترتار ، الى الهوة السحيقة ، حيث لا يخرجون أبدا ، بل يقيمون في جحيم مرمدى . أما من كانت ذنوبهم أقل ، فإنهم أيضا يلقون في الترتار . ولكن بعد مدة معينة ، يصعد المسوج بهم ثانية ، فيقذف بالسفاحين نحو نهر كوكيت ، ويقذف بمن هم أقل ذنوبا نحو مجرى نهر البريفلجتون ، وعندما يصلون الى ارتفاع بحيرة اشيروزياس ينادون بأعلى صوتهم ضحاياهم ، ويطلبون منهم المغفرة ، فان أجابوا ، فان ذلك يكون خاتمة عذابهم ، وإذا لم يجابوا ، أعيدوا في العذاب ثانية .

وينتهى سقراط الى أن « الخلود للنفس » وأن علينا أن نشارك في « الفضيلة التي تقوم على الفكر » لنضمن الخلود في صحبة الآلهة ^(١) .

(١) قام بعمل هذا التلخيص الدكتور على سامى النشار عن كتاب :

Palton

O E U V R E S C O M P L E T E S

Tomè IV - , I re Partie

Texte Etabli et Traduit

Par

LEGN ROBIN

(طبعة باريس عام ١٩٣٤)

تعليق الأستاذ شامبرى

الحجة

نحن فى فليونى احدى مدن البلويونىز حيث كان يعيش ، كما كان يعيش فى طيبة ، جماعة صغيرة من الفيناغوريين ، يحسون ميلا شديدا نحو حلقة سقراط الاثينى . وجاء فيدون الايليسى الذى كان قد شاهد موت سقراط . والذى كان يمر بمدينة فليونى ، جاء الى حلقة الفيناغوريين التى كان له فيها بعض الاصدقاء . وقد سأله أحدهم : ويدعى ايشكرات ، عن المحظلات الأخيرة لسقراط . فقال إن كل ما نعرفه عن ذلك هو أنه حكم عليه بالموت وإنه لبث فى سجنه وقتا طويلا . لماذا ؟ فقال فيدون : ذلك أنه فى اليوم السابق للحكم دشن مقدم السفينة التى يمت بها الاثينيون إلى ديلوس فى كل عام احياءا لذكرى انتصار تيزبه على المنوتور - والقانون يمنع تنفيذ حكم الموت فى محكوم عليه به حق تعود السفينة .

فاستطرد ايشكرات : قل لنا الآن من هم أولئك الذين حضروا يومه الأخير .

— هؤلاء هم : ايولودور وكريتون وابنه كريتوبول وهرموجين وايجين وإيسشين وانتستين وتسيب ومنيكيين وكلهم اثينيون ومن الأجانب سيمياس

(١) قام بترجمة هذا الفصل الأستاذ عباس الشربيني وراجعه الدكتور على سالى الفشار .

الطبيب وسيليس وقال لوندس وأخيرا اقليدس وتريسون المياري . وكان أفلاطون مريضا . أما أرسيتب وكلومبروت فكانا موجودين في اینجا .

كنا نجتمع كل يوم في سجن سقراط ، ولكن عندما علمنا بوصول السفينة ، فقد حضرنا هناك في اليوم التالي لذلك الصباح العظيم . وكان سقراط مع زوجته اكسانتيب التي أخذت عندما رأتنا ، تطلق الصراخ والشكوى . وكلف سقراط من يعيدها إلى البيت وبدأ الحديث ، وكانت القيود الحديدية قد رفعت عنه منذ هنية . وأوحى إليه الالهة التي أحس بها هذه الفكرة بأن الالهة وضدها أي الألم يتابعان ، كما لو أنهما مرتبطان معا . وقال : لو أن ايسوب لاحظ ذلك لألف أقصوصة في هذا المعنى .

فقال سيليس : إن ذلك يذكرني ما سألتني ايفينوس عن الفكرة التي جعلتك تضع أقاصيص ايسوب في ثوب شمري . فاستطرد سقراط :

أجبه بأني فعلت ذلك تبعاً لأمر جاءني في الحلم ، وبلغه سلاحي وقل له أن يتبعني بأسرع ما يمكن . وسوف يوافق على ذلك ، إذا كان فيلسوفاً ، ومع ذلك لن يلزم نفسه بذلك .

سأل سيليس : كيف توفى بين اثبات هذين القولين : بأنه غير مسموح بالآ يقتل الإنسان نفسه : ومن ناحية أخرى أن الفيلسوف مستعد أن يتبع ذلك الذي يموت ؟

فقال سقراط : ذلك أننا في هذه الدنيا كأننا في مركز لا يسمح لنا بالتحول عنه دون إذن الآلهة الذين أقامونا به ، ولكي عندما تحين ساعة الموت ، فإن الفيلسوف لا يغضب لأنه يرجو أن يجد في العالم الآخر آلهة آخرين خيرين أيضاً وأناسا خيرا من أولئك الذين في الدنيا .

وفي هذه اللحظة تدخل كريتون ، وأنذر سقراط ألا يتكلم كثيرا . لأن من يتحدث يقاوم فعل السم . ولم يأبه سقراط بهذا التحذير . ولكن هذه المقاطعة للحديث كانت فاصلا قصيرا يقصد به الإشارة الى أن المناقشة الحقيقية ستبدأ وشيكا .

ماهدف الفيلسوف ؟ أن يتخلص من الجسد ما أمكن ، لأن تشتت الأفكار الذي يسببه الجسد يضايق النفس في البحث عن الحقيقة . وأن الجسد يقف عتبة في سبيل رؤية الخير في ذاته والجمال في ذاته وكل الجواهر الأخرى . ولا يستطيع أن ندركها الا بالفكر وحده ، الفكر الخالص ، بحيث أنه ينبغي انتظار الموت لكي تستطيع النفس وهي المنفصلة عن الجسد ، أن تبلغ الحقيقة كاملة . والفيلسوف يخطئ . إذن إن خاف الموت بعد أن تمرس طول حياته على أن يتخلص من جسده أي باختصار ، بعد أن تمرس على الموت .

فاستطرد سيبس : إن هذا قول محكم ولكن معظم الناس لا يمتدنون أن النفس توجد أيضا عندما تنفصل عن الجسد . إن الأمل الجميل والعظيم الذي يتحدث عنه يتطلب أن يؤسس على براهين متينة .

فقال سقراط : لنفحص المسألة من أساسها . هناك تقليد قديم يقول إن النفوس التي تترك هذا العالم توجد في هادس ومن هناك تعود إلى هنا . وإذا ما طبقنا بحثنا عن النفس ، على كل ما هو حي ، فانا نقرر أن الشيء يولد من ضده ، الأكبر يولد من الأصغر ، والأصغر من الأكبر ، والجمال من القبح ، والقبح من الجمال والنوم من اليقظة ، واليقظة من النوم ... وأنه على هذا المنوال تولد الحياة من الموت والموت من الحياة . وهذا التولد الأخير يشاهد كل يوم ، ولكننا لا نرى الآخر ذلك الذي يأتي من الموت إلى الحياة ، ولكن ، إن لم تكن الطليعة

مرجاء ، يجب أن قبله أيضا . وإذا كان التولد في الواقع ينسأوى من ضد إلى آخر ويتم قطع في اتجاه واحد ، من ضد إلى ذلك الذى يواجهه ، ولا يحدث أبداً العكس ، فان كل شىء ينتهى إلى الحالة ذاتها . ويتوقف التولد وكل شىء ينتهى إلى الموت .

يؤكد هذا الاثبات بالاضداد نظرية التذكر ، فالتعلم هو تذكر والبرهان أنه عند ما يختبر الناس ، فانهم يكتشفون بأنفسهم الحقيقة عن كل شىء ، ذلك أنهم يكونون عاجزين عن ذلك ، إذا لم يكن لديهم العلم فى أنفسهم . ولأجل أن يتذكر شيئا ما يلزم أن نكون قد علمناه من قبل ، وحيث أن عندنا لمناسبة شىء ما نتذكر شيئا آخر ، فثلا عندما يستدعى منظر المعطف منظر الذى يرتديه ، فان هذا هو ما نطلق عليه التذكر . وعندما نرى حموين متساويين ، فانا نحكم عليهما بذلك بمقارنتهما بالمساواة المطلقة التى ينشأنا دون أن يبانها أبداً . وينبئ إذن أن تكون لدينا معرفة بالمساواة المطلقة قبل أن نحس بالأشياء المحسوسة لنستطيع أن نقول ، فيما يختص بالمساواة ، انها أقل من المساواة المطلقة . والأمر كذلك فيما يختص بجميع الأفكار المطلقة ، الخير المطلق ، الجمال المطلق . والحواس عاجزة عن إمدادنا بهذه الأفكار . فينبئ إذن أن تكون نفوسنا قد حصلتنا عن وجود سابق وهى متكاملة .

ومع ذلك لم يمتع سيمياس ولا سيبس . وهما يسلان بأن نفسنا قد وجدت قبل مولدنا ، ولكن يبقى أن نبين أن النفس توجد أيضا بعد الموت - فأجاب سقراط : لديكم البرهنة اذا ما مزجتم دليل التذكر بدليل الأضداد . وفى الواقع اذا لم يمكن أن تولد النفس الا مما هو ميت ، فينبئ بالضرورة أنها توجد بعد الموت حيث أنها يجب أن تعود الى الحياة .

وحيث أن الطيبان كانا لا يزالان لدهما الشكوك ، فقد عزز سقراط الدليلين الأولين بدليل ثالث مأخوذ من بساطة النفس . فالمرت ليس سوى تحليل مختلف العناصر لأشياء مركبة ، ولكن الأشياء البسيطة ، مثل الجواهر ، غير قابلة للتحلل ، والنفس تنتمي الى نوع الجواهر .

وفوق ذلك ان النفس هي التي تأمر والجسد هو الذي يطيع وبذلك فان النفس تشبه الاله الذي خلق ليأمر ، والجسد يشبه ما هو ميت وخلق ليطيع . ومن هنا أليس من الطبيعي أن يتحلل الجسد وأن تكون النفس غير قابلة للتحلل أو شيئاً قريباً من هذا ؟ وإذا ما انفصلت عن الجسد أثناء الحياة ، يمكن الاعتقاد أنها تذهب الى ما هو إلهي وسوف تعيش مع الآلهة . وبالعكس أن النفس التي تبقى متصلة بالجسد فانها تنسحب الى وراء نحو العالم المنظور . ونقوم حول المقابر في صورة شبح ، وترجع الى أجساد حيوانات ترتبط بطبيعتها بطبيعة النفس . والنفوس ذات النضيلة المتوسطة تعود في طرز اجتماعية ورفقة مثلاً . ونفوس الفلاسفة الحقيقيين وحدهم يدخلون في أنواع الآلهة . والفلسفة تبين لهم أن شهادة الحواس مليئة بالآوهام ، وأن كل لغة وكل ألم يقوى ربط النفس بالجسد ويجعلها شبيهة به ويجعلها تعتقد أن ما يقول الجسد هو الحق . وتبقى هكذا متصلة بالعدوى بالجسد وعندما تخرج منه فانها تسقط من جديد وبسرعة في جسد آخر ، وتحرم من كل ما هو إلهي ونقي وبسيط . ولهذا الأسباب يكون الفلاسفة معتدلين وشجعاناً بدلاً من أن يكونوا كذلك على طريقة العامة الذين لا يكونون شجعاناً الا لتفادي شراً ما . والنفس التي تعيش هكذا في انفصال عن الجسد لا تتحشى ، اذا ما تركته أن تذروها الرياح ، كما يعتقد ذلك العامة .

وأعقب هذا الكلام صمت طويل ، واستغرق كل واحد من الحاضرين في

التفكير فيما قيل . ولكن سقراط لاحظ أن سيمياس وسيبس ينساران فيما بينهما ، فسألها : اذا كان لديهما شئ يقولانه بخصوص ما قدمه من برهنة .

فقالا : نعم ، كل منا لديه اعتراض ينبغي أن يعرضه عليك . وقال سيمياس : واليك اعتراضى . يمكن تشبيه النفس بآلف انعام القيثارة فالجسد يتوتر وييق بواسطة الحر والبرد والجفاف والرطوبة . والنفس انسجام وآلف هذه العناصر . وإذا كانت النفس انسجاما ، فيجب أن تهلك مثل الانسجامات الأخرى الموجودة فى الأصوات وفى أعمال الصنائع ، تهلك أيضا قبل عناصر الجسد .

وقبل أن يجيب سقراط ، دعا سيبس أن يعرض أيضا اعتراضه فقال سيبس : انى مثلك مقتنع بأن نفسنا كانت موجودة قبل مولدنا ولكنها لا توجد دائما بعد الموت ، والنفس فى رأى أكثر دواما من الجسد ، ولكنها ليست خالدة كذلك . ويمكن تشبيهها بنساج قد اىلى عددا عظيما من الملابس الذى صنعها لنفسه والذى يموت بعدها ، واسكن قبل الثوب الأخير الذى لبسه . وهكذا يمكن للنفس أن تبلى بضعة أجساد ، وأن تموت قبل الجسد الأخير الذى نسجته . ومن هنا يكون الانسان الذى يواجه الموت بثقة ، مجنوناً لأنه يمكن أن تهلك نفسه مع جسده .

إن رصانة هذين الاعتراضين خوفت السامعين الذين خشوا - وهم يرون حجج سقراط طرحت أرضا ، ألا يصل إلى تبرير ثقته فى حياة أسعد . وحاول سقراط فى بادى الأمر أن يعيد لهم الثقة فى قيمة البرهنة . ولذلك وجه الخطاب لفيدون الذى كان يجلس عند قدميه وبين له إن البرهنة الزائفة ينبغي ألا تغلب سفسطائية ، وأنه إذا أخطأ الانسان ، فينبى ألا يلوم إلا نفسه ، وعجزه لا البرهنة . ولذلك طلب إلى سيمياس وسيبس أن يرقبا برهته بناية لنفادى الخطأ .

وقبل أن يشرع سقراط في المناقشة الخامسة ، سأل المتعرضين إذا كان يسلمان بنظرية التذكر ووجود النفس قبل مولدنا ، فأعلن الاثنان أنهما مقتنعان بها . وحينئذ عندما هاجم أولا سيمياس ، لم يجد أية مشقة في أن يجعله يتناقض مع ذاته ، لأنه كيف يثبت أن النفس بكونها انسجاما ، يمكن أن توجد قبل العناصر التي تتكون منها ؟ ومع ذلك يمكن إثبات - بطريقة أخرى - أن النفس ليست انسجاما . فهناك درجات للانسجام تما ، لأن العناصر التي تصدر عنها تكون منسجمة قليلا أو كثيرا ، ولكن ليس هناك درجات في النفس ، فكل نفس هي بالضبط ما تكونه نفس أخرى . وفوق ذلك فانا نقول : إن بعض النفوس فاضة وأخرى خيثة ، وإن فانا نعلم بأن الفضيلة تناسب والانسجام ، وأن الرذيلة تنافر وشذوذ ، وذلك هو عكس مقدماتنا وبدون التسليم بأنه لا توجد نفس أكثر فضيلة أو أكثر رذيلة من نفس أخرى ، فاذن لا تكون النفس انسجاما ، وأخيرا إن النفس هي التي تأمر ، وإن الجسد هو الذي يطيع ، فاذا كانت اثنافا فانها تتبع العناصر التي تتألف منها بدلا من أن تتسلط عليها .

بقيت قضية سيبس - وهي أشد صعوبة أن ندحضها - لأنها تتطلب تحقيفا كاملا من أسباب الكون والفساد وهذه المناسبة بدأ سقراط يقص تجاربه الخاصة فقال : في شبابي كنت اتساءل مع الطيبين القدامى : ما هي علل الأشياء مثلا . إذا كان البرد والحر هما القوي التي شكلت العالم ، وإذا كان الدم أو النار أو الهواء هي علة عقلية . ولكن هذه الأبحاث بدلا من أن تنير السبيل أمامي ، ألقت بي في حيرة كبيرة للدرجة التي تبينت عجزي عن متابعتها . وذات يوم عندما سمعت من يقرأ في كتاب لانا كساجورس أن العقل هو علة الأشياء جميعا ، تمحست لهذا الكشف . وبدأ في أن العقل لا يمكن أن ينظم الأشياء إلا على خير وجه ، وفكرت في أن أنا كساجوراس سوف يفسر بذلك كل شيء ، ولم يحدث من ذلك

يحيى. وبدلا من أن يبحث عن العلل الحقيقية على أحسن وجه ، فإنه يبحث عنها في الهواء وفي الماء ، وفي الأثير ، ويمزج كون الوجود بأسباب الوجود المادية . وهذا كما لو أننا نقول إنى جالس هنا ، واتحدث معكم ، لأنى عضلات وعظاما أو صوتا ، بدلا من أن نقول ذلك لأنى حكمت بأنه الأحسن .

وكذلك غيرت الطريقة وبحثت عن العلة في المثل ، مثال الخير في ذاته ومثال الجلال في ذاته . وأن الأشياء المحسوسة لا تكون خيرة ولا جميلة ، إلا لأنها تشارك في الخير في ذاته وفي الجلال في ذاته ، وبالمثل بالنسبة للعظيم والصغير والماهيات الأخرى . وإذا ما سئلت عن علة شيء جميل ، أجب ببساطة أنها مثال الجلال واستبعد أى أجابة أخرى . وإذا ما سئلت لماذا يكون سيمياس أكبر من سقراط وأصغر من فيدون ، أقول إنه الكبير الذى فيه هو الذى أكبر من الأصغر الذى يكون في سقراط ، وإنه الصغر الذى فيه هو الذى يكون أصغر من الكبير الذى لدى فيدون . لأن ذلك لا علاقه له بشخصية سيمياس وسقراط وفيدون ، وأنا نرى بهذا المثل ، أن المثليين يمكن أن يتواجدا معا في نفس الموضوع بالرغم أنهما لا يمكن أن يمتزجا أحدهما بالآخر . وهكذا لا يمكن للكبر أن يكون أبداً كبيراً وصغيراً في وقت واحد ، والكبر الذى فينا لا يقبل الصغر . وأى ضد لا يمكن أن يصير ضده ، ولكن إما أن ينسحب وأما أن يتلاشى .

وهنا أعترض أحدهم بأننا قد سلمنا من قبل بأن الأضداد تولد من الأضداد فأجاب سقراط : ذلك أننا كنا نتكلم عن أشياء لها أضداد ، أما الآن فأننا نتكلم عن الأضداد ذاتها أى عن الماهيات . ومن الواضح أن هذه الأضداد المجردة لا تنفى بعضها البعض بحسب ، ولكن أيضا كل الأشياء التى دون أن تكون أضدادا ، بعضها لبعض الآخر ، تتضمن دائما أضدادا ، ولا تقبل أيضا مثال الضد للمثال

ألقى يكون فيها ، والذي يتلاشى عند الاقتراب منه أو بدع له المكان . وهكذا العدد الثلاثة الذى ليس هو العدد الفردى المجرد ، ولكنه الذى يتضمن مثال الفردى ، لن يصير أبدا زوجيا طالما هو ببقى ثلاثة . وبالمثل النفس التى تدخل فى جسد ما ، وتنجب له الحياة دائما ، لا تقبل أبدا الضد لما جلبته ، وهو الموت ، فهى خالدة إذن وبالتبعية ، غير قابلة للهلاك .

وتنتيجة الخلود أنه ينبى العناية بالنفس ليس فقط لفترة هذه الحياة . ولكن لكل الزمن المستقبل ، ويجب أن نجعلها خيرة ما أمكن ، لأن النفوس تحاسب بعد الموت وتعامل المعاملة التى كانت تستحقها أثناء الحياة . فالنفوس المثقلة برذائل الجسد تهيم وقتا طويلا قبل أن تصل المقر الذى هى لها ، كما أن النفوس النقية تحوّلها الآلهة وتتجه مباشرة إلى المقر الذى ينتظرها .

وبهذه المناسبة عرض سقراط فى أسطورة الفكرة التى اتخذها عن الأرض والأماكن السفلية حيث يقيم الموق . فالأرض ككروية وتنقسم إلى كثير من التجاويف شبيهة بتجويف البحر الأبيض المتوسط الذى نعيش على شواطئه ، ولكن فوق هذه التجاويف التى يسكنها الناس توجد أرض أكثر صفاء تقع فى السماء الصافية ، فى الأثير حيث توجد النجوم . وهى أشد برقا وأكثر غنى فى مجموعها وفى كل أنواع الجمال من أرضنا .

وكل تجاويف أرضنا تتصل فيما بينها بقنوات سفلية مليئة بالماء . إذ توجد تحت الأرض أنهار عظيمة تصب فى وعدة هائلة هى الترتار ، لتخرج منها بعد ذلك ، وإن ما يحمل كل الأنهار تخرج من هذه الوعدة وتسقط فيها مرة أخرى . ذلك أن مياهها عندما لا تجدد فيها لا قرارا ولا مستقرا ، تتذبذب تارة إلى أسفل وتارة إلى أعلى وحيث تكون البحيرات والبحار فوق سطح الأرض . ومن

بين هذه الأنهار يوجد أربعة أنهار رئيسية : المحيط الذى يحيط بالكرة الأرضية ،
واشيرون الذى يصب فى بحيرة اشيروزياد حيث تنجم معظم نفوس الموتى ، ومن
ثم تعود لتولد من جديد بين الأحياء ، ونهر البيريفلجتون وأخيرا نهر الكوكيت
ويصب الإثنان أيضا فى بحيرة اشيروزياد .

وبعد الحساب يحجر الموتى الذين ساروا فى الحياة سيرة متوسطة بين الرذيلة
والفضيلة إلى نهر الأشيرون ليصلوا إلى بحيرة اشيروزياد حيث يتطهرون . أما
المجرمون الماتة باعتبار أنهم لا يمكن تطهيرهم فيلقى بهم فى الترتار ومنها لا يخرجون
أبدا . وأولئك الذين ارتكبوا معاصى عادية ولكنهم ندموا عليها واستغفروا
فيلقون فى وهدة الترتار ، ويقون فيها عاما ، ثم يخرجون منها إما عن طريق نهر
الكوكيت وإما عن طريق نهر بيريفلجتون ، ليصلوا إلى شواطئ بحيرة
أشيروزياد . وهناك ينادون فى صرخات عظيمة أولئك الذين أساءوا إليهم ، فإذا
ماعفوا عنهم ، فأنهم يدخلون فى بحيرة أشيروزياد حيث يرون نهاية آلامهم . وإلا
فإن عقابهم يستمر حتى تلين لهم قلوب ضحاياهم . أما أولئك الذين ساروا فى
الحياة سيرة القديسين ، فأنهم على العكس يذهبون ليسكنوا الأرض النقية ، ونفوس
الفلاسفة لها منازل أجمل من ذلك أيضا . وهذا ما ينبئ أن يطعن الفيلسوف
الذى زوال الاعتدال والعدل .

ولما انتهى سقراط من الكلام سأله كريتون إذا كان لديه بعض التوصيات
لكى يؤديها له . فأجاب : إعنى بنفسك ، وليس لدى شيئا آخر أطلبه منك .
كيف ينبئ أن ندفئك ؟ فقال : كما تريدون . إن كريتون المسكين يتصور أنى ذلك
الذى سوف يراه بعد قليل فى هيئة جثة . عليكم اقتناعه بأنى لن أبقى هنا ، عندما
أموت . ولكنى سوف ألتذوق حظ السعداء .

وحيثُذ خرج سقراط ليستحم ليوفر على النساء مشقة غسله بعد موته. وأحضروا إليه أطفاله وأقاربه ، فتحدث إليه بعض الوقت ثم عاد إلى أصدقائه . ولكن في نفس الوقت تقريبا تقدم خادم الأحدى عشر لينبهه أن قد حانت ساعته وامتدح رقه وصبر سجينه . ثم استدار ليكي . فودعه سقراط وهو يشيد بطيبته وطلب السم ولفت كريتون نظره أن الشمس ما زالت فوق الجبال وأنه يستطيع أن يؤجل وينتظر كالأخرين ، اللحظة الأخيرة . فأجاب : ولن أ كسب شيئا من الانتظار وسوف أ كون سخرية في نظر نفسي» وأحضرت الكأس فتناولها سقراط في بشاشة كاملة ، وسأل إذا كان يستطيع أن يقدم جرعة لأحد الآلهة ، فأجابه الرجل الذي كان قد أحضر السم : بأنه لم يهسر إلا القدر الضروري . وحيثُذ شرب سقراط الكأس .

أخذنا جميعا في البكاء والمويل ، وأطلق أبولودور بصفة خاصة أنينا يمزق القلب . فقال سقراط : ماذا تفعل ؟ إنى إذا كنت ابعدت النساء ، فذلك لكي انتفادي مثل هذا النحيب الذى ليس في محله » ويبدو أن ساقيه ثقلت ، فقد اضطجع على ظهره . وشيئا فشيئا ملكت البرودة ساقيه ثم أسفل بطنه ، وعندما أحس سقراط بدنو أجله قال لكريترن : « نحن مدينون بدين لاسكليبيوس لا تسمى ذلك » وسأله كريتون هل لديه وصية أخيرة . فلم يجب وبعد لحظة إلتفؤض انتفاضة . فكشف الرجل وجهه ، لأنه كان قد غطى رأسه وكانت عيناه ثابتة ، فأغلق كريتون فمه وعينه .

هذه هى يا اشكرات ، نهاية صديقنا ، خير الرجال وأكثرهم حكمة وعدلا .

موضوع فيدون

هل تعتبر فيدون - كما يؤيد ذلك برنت في مقدمة الطبعة التى أصدرها

(العامة الثانية ١٩٣١) القصة الأمنية لما حدث ولما قيل في اليوم الذى شرب فيه سقراط السم . يبدو حقاً أن من المحتمل أن عدداً معيناً من التفاصيل المتصلة باللحظات الأخيرة لسقراط هي تفاصيل صحيحة ، جميعاً أفلاطون من أفواه أولئك الذين شاهدوها . ومن المحتمل أيضاً أن الاستاذ يتحدث عن الخلود مع مريديه . ولكن كيف نصدق أن الموضوع قد عولج في مثل ذلك اليوم وبمثل هذا التوسع وبمنهج كامل وفي تتابع بارع ؟ إن فيدون لم يكن ارنجاليا ، ولكن تأليفاً ألفه بعد صبر طويل وتفكير عميق ، فيلسوف وكاتب عبقرى . ومن ناحية أخرى كيف استطاع سقراط الذى كان في كتاب احتجاج سقراط قليل الثبوت في موضوع الخلود ، أن يثبت بعد وقت قصير أن النفس هي بالتأكيد خالدة ؟ وأخيراً كيف تنسب إليه نظرية تركز على وجود المثل التى أثبت أرسطو بوضوح أنها نظرية أفلاطونية خالصة ، وإذا كان هناك مؤلف يحمل طابع أفلاطون فهو فيدون . ويمكن القول أيضاً إن كل الفلسفة الأفلاطونية مركزة فيه .

الموضوع في الواقع مركب جداً بالرغم من أن وحدته ظاهرة للعيان . وفي المبدأ يثبت سقراط شيئين : أحدهما أننا وجدنا في هذه الحياة بارادة الآلهة ، والآخر أنه ينبغي على الفيلسوف أن يتطلع إلى ترك هذه الحياة . وحيث أن هذين الرأيين ظهرا متعارضين لسييس ، فقد راح سقراط بذلك يؤكد أن الفيلسوف الحق ينبغي عليه أن يواجه الموت وأنه يستطيع أن يؤمل في حياة سعيدة في العالم الآخر . هذا هو الباعث المميز الذى سوف لا نغفله أبداً .. لماذا لا يخشى الفيلسوف الحق الموت ؟ وذلك لأنه يخلصه من الجسد الذى هو عقبة للنفس في بحثها عن الحقيقة . ولكن لى يستطيع الفيلسوف الذى تخلص من الجسد أن يصل إلى الحقيقة بنفسه وحدها ، يجب أن تكون النفس خالدة . وإليك كيف

سار سقراط في إثبات خلود النفس - إن هذا الاثبات لا يتم إلا لتحقيق أميته
واسكنه كان من الأهمية في ذاته لدرجة أنه يشغل المكان الرئيسي وإن الكتاب
يبدو أنه أُلّف فقط لهذا الغرض . وبعد أن يتم الاثبات ، يستخلص منه سقراط
النتائج الأخلاقية . الأخيار سيجدون جزاءهم والاشرار سيقعون العقاب في
العالم الآخر - ولأجل أن يعطينا فكرة عن هذا العالم الآخر وعن مقام النفوس
فيه ، يعرض في صورة أسطورة رأيه عن الأجزاء الثلاثة للأرض . الأرض
التيقية العليا والأرض التي نسكنها والأرض السفلية . وأنا لتدري كيف أن هذه
الموضوعات الثلاثة : الخلود والجزاءات بعد الحياة الأرضية ، ووصف الأرض
التي ترتبط فيها بينها برابط وثيق جداً ، لدرجة أن تركيب المواد لا يمنع وحدة
الكتاب من أن تبدو واضحة وضوحاً تاماً .

البرهنة على الخلود

ما قيمة الحجاج التي تثبت الخلود ؟ الحجة الأولى . حجة ، الاضداد ، قد
هوجمت هجوما شديدا منذ العصور القديمة - أليست الاضداد هي أشياء مجردة
خالصة ؟ هل توجد في الحقيقة ؟ وإذا ما وجدت حقيقةً ، هل يمكن القول إن
بعضها يتوالد من البعض الآخر ؟ هل يمكن أن تثبت عقليا أن القبح ينشأ عن
الجمال والجمال عن القبح . وعندما يموت إنسان أو نبات ، فإن البذرة التي تعلى
الحياة لإنسان آخر أو لنبات آخر هي شيء لا شيء ميت . فالتى يموت
هو ميت ، ولا يعود للحياة .

وحجة التذكر تثير أيضا الكثير من الاعتراضات . في أى من تلك الحيوانات
السابقة إستقت النفس معرفة المساواة في ذاتها والخير في ذاته ؟ ولماذا لم تحتفظ
إلا بذكرى تلك الأفكار المجردة ، ولماذا فقدت كل مرة تجاربها الماضية ؟ متى

يقال إن هذه التجارب تنبسط نتيجة لإختبارات محكمة ، كما ثبت ذلك في كتاب مينون ، مثل العبد الشاب الذى توصل إلى الطريقة لتضعيف المريع - وفى الحقيقة إن سقراط الذى كشفها له ، ولم يكن بالعبد حاجة لتذكر أى شئ منها : ذلك أن الأشكال التى رسمها سقراط جعلت الأشياء واضحة أمامه ، وأول من أثبت القضية فمل ذلك بدون أية مساعدة الاستدلال المطبق فى الموضوع . وهكذا يربط أحدهما بالآخرى ، فإن البرهنة على خلود النفس بواسطة التذكر تدع المجال للشك لدى مستمعى سقراط بالذات .

ولهذا السبب يبدأ البحث من جديد . وهذه المرة يكون البحث أكثر عمقا ، ويرتكز على نظرية المثل وهنا يمرض أفلاطون كل الحبل لجدل بارع ومحكم ويجب أن قرر ، إذا ما سلطنا معه بالوجود الحقيقى للمثل الثابتة الدائمة ، أن النفس التى تشترك معها يجب أن تكون غير قابلة للهلاك مثلها ، ولكن إذا كانت المثل لا توجد خارج فئتنا ، وإذا لم تكن سوى تصورات فيثاغورية أعطاها أفلاطون الحياة ليفسر العالم ، وليعطى أساسا للمعرفة فإذا بقى من برهنته ؟ وأى شئ يمكن أن نمارض به حجج خصومه من أتباع زينون وأبيقور ، التى جمعها ليوكريس وقبما فى الكتاب الثالث من ديوانه ؟ لا يبقى سوى الاعتراف بجزئنا من إثبات الخلود بوسائل إنسانية . ولهذا السبب فإن المسيحية باقرارها الخلود ضمن معتقداتها ، جعلته موضوعا للإلهام .

طبيعة النفس عند أفلاطون

إن النفس الانسانية باعتبارها جزءا من نفس هذا العالم ، هى مثلها ليست خالدة فحسب بل أزلية - ولم يخطر ببال أفلاطون أبدا أن النفس يمكن أن تخلق من لا شئ ، ولم يخطر ببال أى فيلسوف يونانى أن العالم قد نشأ من العدم . إن

مثل هذا التصور ضد مبدأ أن جملة القوى ثابتة في الطبيعة - ولكن يبدو أن أفلاطون قد غير بعض الشيء في الرأي الذي اتخذته عن النفس في فيدون . النفس بسيطة وهذه البساطة هي واحدة من الحجج التي يجاهد لأجل خلودها ، وفوق ذلك إن الحب والرغبات والخوف التي تثقل تأمل النفس ، ترتبط بالجسد ، وعلى العكس في كتاب الجمهورية الذي يحتمل أن يكون سابقاً لفيدون ، وفي قدر وفي تيمائوس التي هي لاحقة له ، تنقسم النفس الى ثلاثة أجزاء . جزء عاقل ، وجزء غضبي ، وجزء شهوى . وفي فيلابوس يعلن في جلاء أن كل الشهوات أصل في النفس ، حيث أن البدن عاجز بنفسه عن توليد أى أحساس . كيف نوفق بين هذين المعتقدين المختلفين ؟ ومنذ عهد سبسيب وزينوكرات الحليفيين المباشرين لأفلاطون في الاكاديمية ، كان بعض الافلاطونيين يظنون أن النفسين السفليتين فانيتان . وظن آخرون على العكس ، أن كل النفوس ، حتى النفوس الأولية ونباتات ، كانت خالدة . وهل يجب ، لكي نبعد التمارض ، التسليم بأن الخلود لا يختص إلا بالعقل ؟ ولكن لا توجد فقرة واحدة عند أفلاطون تكون النفس فيها متضمنة (العقل) وحده وتكون منفصلة عن الأجزاء الأخرى . وتحل الصعوبة في يسر إذا سلمنا مع أرثر هند (في كتابه مقدمة لفيدون) أن الأنواع الثلاثة للنفوس ليست في الحقيقة سوى أنواع مختلفة ، ولكنها فقط ثلاثة حالات لفاعلية النفس في ظروف مختلفة . وأن النوعين السفليين نتائج ربط النفس بالجسد . وعملياتها تتوقف عند انفصال النفس عن المادة . وفي فيلابوس تتحدد الشهوات في النفس التي هي مركز الشعور ، وفي فيدون تتحدد في الجسد لأنها تولد من علاقة النفس بالجسد . والشهوات تتعلق بالجسد لأنها لا يمكن أن تولد بدون الغلاف الجسدى ، وتعلق بالنفس لأنها لا يمكن أن تحس إلا عن طريق

النفس . هذه الاختلافات التي نلاحظها في مؤلفات أفلاطون المختلفة لا تأتي إذن عن اختلاف في المذهب ، ولكن عن وجهة النظر التي يتخذها الفيلسوف .

فلاور جوهرى أو شخصى

وهناك مسألة أخرى تبرز في موضوع خلود النفس وهذا الخلود هل هو جوهرى أم شخصى ؟ . فإذا أخذنا بالحجج التي قدمها أفلاطون فإنها لا تثبت إلا الخلود الجوهرى . فالحجة الأولى وهي حجة توالى الأضداد تتلخص في أنه إذا كان كل شيء يجب ألا يسقط في الموت ، فإن كم الجوهر الحيوى ينبغى ألا يحدث فيه أى قص . ولكن لا يوجد هنا ظل لدليل أن الحيوية تدوم في الشخص ذاته . أما بالنسبة لحجة التذكر فإن لغة أفلاطون تبدو وكأنها تشير إلى أن النفس كانت موجودة في حالة فردية قبل المولد . ولكن ذلك لا يدخل البتة في مبدأ النظرية . والحقائق الأولى هي خير متصل بالنفس بصفة عامة . ولكن لا شيء ثبت لا في فيدون ولا في فدر ولا في الجمهورية أن النفوس لا تمتص ثانية في النفس الكلية ، حيث تفقد النفوس الشعور بحياتها الفردية .

وبالرغم من أن الحجج الميتافيزيقية لا يمكن أن تذهب فيما وراء الخلود الذاتي ، فقد اعتقد أفلاطون في ثبوت شخصية النفس المنفصلة عن الجسد . وأن ما ثبت ذلك هي الجزاءات التي تنتظر النفس في العالم الآخر ، والتي لا يكون لها معنى إذا لم تحفظ النفس بذكرى سلوكها أثناء الحياة .

الانغموس في فيدوره

هذه الجزاءات لها خاصية أصيلة كل الاصلة ، فهي ليست عقوبات موضوعة كآثار أو انتقام لقانون المتلوم . إنها جزاءات تفرض بذاتها بطريقة مقروءة . وهي تتلخص بالنسبة للأخيار في تكبيل النفس الذي يشبهها بالإلهة الذين سوف

نعيش معهم ؛ وبالنسبة للأشراق تتلخص في انهميار خلقى وعقلى يردم إلى أحرر الحيوانات . وحيث أن النفس خالدة ، فإن هذه الجزاءات تتابع من حياة الى أخرى . وهكذا يكون مصير الفرد مشروطا بوجوده السابق ، وأن الخطيئة الأولى التى لم يكن لديه شعور بها ، يمكن أن تفسر حالته الراهنة وأن كل مايفعله في الحياة الحالية يؤثر على مصيره القبل .

ونتيجة العقوبة أنها تصلح النفوس التى يمكن فى الواقع أن تخلص بالتعذيب وتصلح ثانية ، من حياة إلى أخرى ، إلى حالة أكثر كمالا . والنفوس التى يحكم عليها بأنها غير قابلة للبرء هى وحدها التى يحكم عليها بعذاب دائم فى الترتار ، هذا الجحيم الدائم الذى يثير شعورنا والذى له دون شك أصل أورفى يبدو طبيعيا عند أفلاطون . ونجدده فى الأساطير فى كتاب جورجياس وكتاب الجمهورية كما فى كتاب فيدون .

والأخلاق عند أفلاطون كما يعرضها فى فيدون هى أخلاق زهد وندك ، وضمت لنفوس طبقة غنثارة . ولا شك أنه لا ينكر فضل الحياة الشريفة المرافقة التى يمارسها أناس طيبون غرباء عن الفلسفة ، وهو يحدد لهم مكانا فى فردوسه أى فى الأرض الطاهرة . ولكن المكان الأفضل يكون لفلاسفة الذين يظنون طول حياتهم عازفين عن ملذات الجسد ليكفوا على البحث عن الحقيقة عن طريق النفس وحدها ، وليست حياة مثل هؤلاء الناس سوى الاستعداد للموت الذى يخلصهم من رغبات الجسد ويسمح لهم ببلوغ الحقائق الخالدة . وفى ذلك تكون السعادة العليا وقد بين أفلاطون ذلك فى كتاب الجمهورية . وفى ذلك أيضا تكون الفضيلة إذ أن العلم والفضيلة يميزجان تبعا لمذهب سقراط الذى استمر أفلاطون مخلصا له حتى النهاية ، ولكن ليس من اليسير على العامة الوصول إلى مثل هذه الفضيلة . لأنها نصيب الفلاسفة وحدهم .

الجمال في فيثاغورس

أولاً : إن فيثاغورس هام من ناحية الموضوع ، فإن الإنسان لا يستسلم للموت مهما بلغت أحواله من البؤس ، وإن التفكير بأنه سوف يكون لاشيء غير محتمل بالنسبة له وهو يصبو بكل قواه إلى البقاء . وقد أوضح أفلاطون في كتابه المائدة أن الحب ليس شيئاً آخر سوى الرغبة في الدوام ، ولكن الدوام عن طريق الأبناء لا يكفي الإنسان ، بل هو يرغب في أن يعيش بعد فاته محتفظاً بشخصيته . ومن اليسير أن ينتقل الإنسان من الرغبة إلى الرجاء ، ومن الصعب أن يقوم هذا الرجاء على براهين لا يمكن رفضها ، وقد تجرأ أفلاطون على أن يقوم بهذا العمل وقد بذل في ذلك كل فنون المواهب والمعرفة الميتافيزيقية ، وإذا لم ينجح في اقناع العقول الواقعية ، فإن عمله لا يزال أقوى بمجهود بذلته العقبة الإنسانية ، لتتزعج منا الخوف من الفناء ، ولتوحى لنا بالأمل في البقاء .

إذا كان فيثاغورس مفيداً من ناحية الموضوع فهو مفيد أكثر أيضاً من ناحية التركيب ، حيث تملق أفتاسنا باستمرار بأحداث دراما ثلاثية . أول حدث من هذه الدراما يتلخص في الجدول نفسه الذي ينشخص كما يحدث غالباً عند أفلاطون . ويجتمع كل الرفاق حول سقراط ويتبنونه بفضول حاسى . وعندما ألقى إليهم بالبراهين المتعلقة بوالد الأضداد وبالتذكروبيساطة النفس كأساس مؤكد ، يبدو أن الجميع اقتنع بها . ولكن سيميائس وسيبيس جملاء يتردد إزاء هذا الأساس . وكان جميع المستمعين يرتجفون لأجله . وقاطع إشكرات نفسه فيثاغورس لكي يعبر عن خيبة أمله ونفاد صبره ليلم إذا كان سقراط قد توصل إلى أن يحل المشكلة . ولم يبادر سقراط لتهدئة القلق السائد حوله ، بل توجه بالخطاب أولاً إلى فيثاغورس ليميد الثقة في الدليل ، ولخص بعد ذلك بقوة حجج ميريديه

الطيبين ، وقلب جميع سيمياس في كثير من اليسر أذهل سييس نفسه وتوقع نفس المزيجة للحججه .

وتمتزج بهذه الدراما الميتافيزيقية دراما إنسانية خالصة . فسقراط يواجه الموت بوجه بشوش ، لأنه واثق أنه سيجد في العالم الآخر آلهة طيبين عقلاء . وأناسا خيرا من أهل هذا العالم . وفي كل فترة يتعرض الحوار للخطر فإن أمل سقراط هو الذى يتزعزع ويكتئب أصدقاؤه لأجله . ولم يجرؤ تنفيذاه من أهل طيبة أول الأمر على إبداء اعتراضاتهما خشية أن يسببا حزنا لسقراط ولكنه شجعهما وأثنى عليهما وأثار إعجاب أولئك الذين يصنفون إليه بهدوئه وضماحته .

وأخيراً يمتزج بتلك المناقشات الهامة بالنسبة لجميع الرجال وسقراط بصفة خاصة ، دراما ثالثة : هى قصة اليوم الأخير للفيلسوف . ويبدأ يكتئب أصدقاؤه ويتأوهون ، يبدى سقراط هدوءاً وبشاشة تثيران الإعجاب . ويلومهم على قلة ثباتهم . ويسخر فى رقة بكريتون الذى لا يريد أن يصدق أن سقراط الحقيقى لن يعود بعد موته . ثم يمتدح طيبة قلب السجنان ويرحب فى بشاشة بالرجل الذى يضر السم . وليس هناك قصة أبسط ولا أكثر انطباعاً فى النفس من قصة لحظات سقراط الأخيرة .

أسطورة فيدون

يضاف إلى الأهمية الدرامية لفيدون ، جاذبية القصة الخيالية التى يظهر فيها الخيال العظيم للشاعر : أفلاطون - ولقد وصف هوميروس فى الأنشودة الحادية عشرة من الأودسا موطن الموتى . وقام أفلاطون بدوره يصف هذا المقام تقليداً لهوميروس وتطبيقاً للأفكار الجديدة التى أعتنتها الناس فى عصره . واتى اعتمها هو نفسه . وحيث أن هذه الأفكار تنالت من اللبيل الفلسفى فقد عرضها فى

صورة أساطير في ثلاثة من كتبه : جورجياس والجمهورية وفيدون . ففى جورجياس : نرى كيف تحاسب النفوس ومن يحاسبها ، وفى الجمهورية نرى كيف تكافأ وتماقب ، وما هو تكوين العالم الذى ترحل اليه هذه النفوس . وفى فيدون بصفة خاصة يصف الموطن المبدأ للأخبار والفتجار ، وبهذه المناسبة يصف تركيب الأرض . وفى الجمهورية تتوجه النفوس بعد الموت إلى مكان عجيب حيث توجد فى الأرض فتحتان ، متصلة إحداهما بالأخرى ، وفى السماء فتحتان أخريان تقابلانها . يأخذ الأخبار الطريق التى إلى اليمين ، والتى تصعد إلى السماء . أما المجرمون فيسلكون إلى الشمال الطريق التى تهبط بهم . وعن طريق الفتحتين الآخرين تعود النفوس التى أوفت حسابها لتعيش من جديد على الأرض . وفى فيدون يقتصر الوصف على الأرض التى تقسم إلى ثلاثة أقسام : فى أعلى الأرض الطاهرة أى الفردوس وفى الوسط سطح الأرض الذى نساكنه ، وتحت الأرض حيث البحيرات والأنهار العظيمة التى تبحر عليها النفوس المذنبية ، والتى عن طريقها تعود إلى العالم بعد أن تكون قد كفرت عن سيئاتها ، وفى الكتابين ربط أفلاطون أفكاره عن الجزاءات الاخلاقية بوجه عام ، بالعالم فى أحدهما وبالأرض فى الآخر ، وتختلف التفاصيل : وسبب ذلك يمكن فى اختلاف وجهات النظر ، تلك التى يقدمها فيدون عن داخل الأرض تكلل وصف رحلة النفوس الموصوفة فى كتاب الجمهورية . لكن الأسطورتان جديرتان الواحدة منها بالأخرى بمنزلة العرض وأصالة المناظر ، وروعة الوصف وجمال الأسلوب .

الشخصيات

لا تبد صورة سقراط أكثر جلالاً فى أية محادثة أخرى منها فى فيدون . فهو دائماً سقراط نفسه الذى كرس حياته لفلسفة ، والذى وضع نفسه فى خدمة

إله دلف ، والذي ضحى بجميع مصالحه في سبيل إصلاح مواطنيه ، ولكنه لم يبدأ أبداً عالياً فوق البشر العاديين ، كما بدأ يوم مماته . فهو يتحدث في سجنه مع أصدقائه في ذات الحرية الفكرية التي كانت قبل الحكم عليه . ولم يفارقه الهدوء ولا البشاشة لحظة واحدة . ولم تتخل عنه سماحته ولا اعتدال مزاجه . فهو يلعب بشعر فيدون ويداعيه في ضرورة قصـة مره . ويسخر في رقة من كريتون الذي يساوره القلق على جنازته . ويبدو هادئاً ثابتاً بينما الجميع سيكون من حوله . ثم يشرب السم في بشاشة رائعة . ولا يبدو عليه اضطراب لدنو الموت ، لدرجة أنه يوصي كريتون أن يضحى بديك للاله اسكليبيوس . وأخيراً يرسل إلى العالم الآخر ، تملأ الثقة والأمل ، تاركاً لمريديه ذكرى حياة مثالية وموت يثير الإعجاب .

ومن جميع الذي عاينوه في لحظة الأخيرة خمسة الذين اشتروا في الحوار : فيدون - سيمياس وسيبيس ، وكريتون وشخص مجهول نسي فيدون اسمه . وإذا ما صحت رواية ديوجين اللايرسي ، فقد يكون فيدون الإيليسي ، قد وقع أسيراً في الحرب التي أثارها اسبرطة وأثينا ضد وطنه في عام ٣٠١ وأخذ كعبد رقيق إلى أثينا حيث اشتراه ستيبيس على حد قول أولى جيل Anlu. gelle ونجده من عام ٢٩٩ عضواً في حلقة سقراط . ويبدو أنه كان تلميذاً يحظى بتقدير عظيم من استاذة ، وهو من جانبه كان يكن لاستاذة أعجاباً عظيماً وحبا عميقاً . وبعد موت سقراط عاد إلى بلاده حيث أسس مدرسة إيليس التي قلبها مينيدم Ménédeme فيما بعد إلى اريتريا ، وإذا كان ماحكناً على مدرسته بمدرسة ميخاريا التي كانت تذكر معها مدرسته في الغالب ، فمن المحتم أنه كان مشتغلاً بصفة خاصة بالنطق وكان قد كتب محاورات من بينها زوبيير Zopyre وسيمون Simon وهي المحاورتان الوحيدتان التي يقول ديوجين اللايرسي بصحتهما .

كان سينيّاس وسينيّس وكلاهما من طيبة ، هما المتحدثين الكبّيرين مع سقراط . وبعد أن تابعا في وطنهما دروس فيولاولوس الفيتاغورى ، قدما إلى أثينا ليحضرا دروس سقراط وكان شابين من أسرة ذات ثراء ، لأنهما أحضر معها مبالغ ضخمة ، ليمساعدا سقراط على الحرب .

ويجىء ذكر سينيّاس في كتاب قدر ، ويقرر ديوجين اللاريسى أنه ينسب إليه ثلاث وعشرون محاوره ، وهذا كل ما يذكره عنه .

ولا تعرف أكثر من هذا عن سينيّس . فيذكره اكسانوفون مرتين في المذكرات ، دون أن يضيف شيئا إلى ما نعرفه . ويقول ديوجين اللاريسى إنه ينسب إليه ثلاث محاورات : اللوحة Le Tableau والسابعة Le Phryniehos ولدينا أيضا لوحة سينيّس المزعومة . وهى فى الحقيقة تأليف يرجع تاريخه إلى العصر المسيحى ، وليس لدى أفلاطون من سينيّاس وسينيّس إلا روحهما لا مزاجهما ، ولا خواص خلقهما . فكلاهما ذكيان ولديهما حمة فى المناقشة . ولكن سينيّاس لم يكن فى صفاء الذهن مثل رفيقه . فلم ينطن إلى التناقض بين إعتقاده فى الوجود السابق لنفس ونظريته فى النفس المنغمة . ويمترف بأنه يفتر إلى قوة الملاحظة .

أما سينيّس فكان أكثر يقظة فهو يرى فى الحال النقطة الضعيفة فى التدليل ، ولا يملن إقتناعه إلا عندما تكون الحجّة بدون جواب . وهو الذى يقيم الاعتراضات فى محلها ، وهو الذى يؤثر أكبر الأثر على سير المناقشة .

أما عن كريتون ، فهو معروف لنا من المحاوره التى تحمل اسمه . وكان صديق الطفولة لسقراط ولما كان كريتون غنيا ومحترما ، فقد كان رجلا يجتمع أكثر منه فيلسوفا . وفى علاقاته مع سقراط كان يهتم بالمصالح المادية وبرفاهية صديقه .

ولم يكن له أى نصيب فى المناقشة . ولم يتدخل إلا ليحذر سقراط من التحمس فى الحديث ، ولأجل أن يجمع توصياته الأخيرة ، أو لأجل أن يقوم ببعض المهام التى يهد بها صديقه إليه . ولم يكن ذلك لأنه لم يكن ذكياً لتابعة المناقشة ، وهو يعلن بنفسه فى أوتيميدس أنه يجد لذة فى الاستماع للمناقشة ، وأنه سعيد أن يتعلم ، واستطاع أن يلوم سقراط أنه يجادل مع أناس مثل أوتيديموس Authydem ومع ذلك فواضح أن أكثر ما كان يقدره سقراط فيه ليس هو الفيلسوف ، بل الصديق الرقيق المخلص ، الذى لم يتوان أبداً فى أظهار علامات تعلقه به .

وينبغى أن نعرف أيضاً من يكون أبشكرات الذى يروى له فيدون قصته . إن ديوجين اللايرسى يذكره مع مواطنيه الفيليين : فانون وديوكليس ويوليا ستوس واكسينوفيلوس بكونهم آخر الفيثاغوريين ويقول : إنهم كانوا تلاميذ لفيولولوس وإردوكوس . وأنهم كانوا لا يزالون أحياء فى زمن أريستوكسين الموسيقار المتجول الذى كان معاصراً لثيوفرسطس . وهو بصفته فيثاغورى يهتم بنظرية المثل التى كانت تشبه كما يقول أرسطو ، نظرية الاعداد عند المدرسة الفيثاغورية .

تاريخ المحاورة

فى أى تاريخ كتبت المحاورة التى تروى فى فيدون لقد كان معروفًا فى فليوننت أنه حكم بإدانة سقراط وأنه قد شرب السم ، ولكن لم تعرف أيضاً ظروف مماته ، لأنه لم يذهب أى شخص من أهل فليوننت إلى أثينا منذ ذلك الوقت . وأنه لم يأت أى أجنبى من أثينا إلى فليوننت . وقد تسمح لنا التفاصيل التى يروىها أبشكرات أن نلاحظ أنه لا بد أن زمنا طويلا قد انقضى بين موت سقراط وبين

مرور فيدون في فليوننت ، وليس هناك أية إشارة أخرى تسمح بتحديد التاريخ تحديدا أكثر .

تاريخ التأليف .

إن تاريخ تأليف فيدون كان موضع مناقشات كثيرة . ولكن يكاد يتفق الرأي اليوم على وضع فيدون في المجموعة الثانية من المؤلفات الأفلاطونية . ومن المعروف أن المجموعة الأولى تحوى ما يطلق عليه بالمحاورات السقراطية . وفيها يحاول أفلاطون تعريف الآراء الفلسفية على طريقة استاذة . وهذه المحاورات تتضمنها القياسات الثانية وجورجياس ومنيكسين .

وتتضمن المجموعة الثانية المؤلفات التي يعرض فيها أفلاطون أفكاره الخاصة وعلى الأخص نظرية المثل : وهذه المؤلفات هي : مينون وكريتيل والمأدبة والجمهورية ، وفيدون وفدر وتتألف المجموعة الثالثة من مؤلفات ميتافيزيقية التي تتضمنها تيتاوس وبارمنيديس وتيتاوس وكريتيل . ويضاف إليها كتاب القوانين . وفيدون مؤلف من المجموعة الثانية ، ونضمه بصفة عامة قبل الجمهورية ولكن يبدو لي أنه ينبغي وضعه بعد الجمهورية . وهناك سبب يبدو لي مقنعا . ففي الكتاب العاشر من الجمهورية يقول سقراط للجوكون : وهو يتحدث عن الآلام والمكافات التي تنتظر الانسان بعد الموت « ألا تلاحظ أن نفسنا خالدة وإنها لا تهلك أبداً ؟ وقال سقراط : عند هذه الكلمات نظر إلى جوكون مندهشاً وقال : « كلا بحق زيوس ، ولكن هل نستطيع أن نبرهن على ذلك ؟ »

فأجبت : نعم إذا لم اغتر وإني مقتنع أنك تستطيع ذلك أيضا ، فالأمر ليس فيه صعوبة - فأجاب : ليس بالنسبة لي ولكن يسرنى أن استمع اليك تدلى بهذه البرهنة السهلة .

هل يمكن للجوكون شقيق سقراط عن ثقة ، أن يبدى تلك الدهشة ، وهو يستمع إلى تأكيد أن النفس خالدة ، إذا لم يكن كتاب فيدون قد كتب قبل الجمهورية ؟ ومن ناحية أخرى هراً في فيدون أن نظرية المثل تدرس منذ وقت طويل في الأكاديمية . وبعد أن يشرح سقراط المنهج الجديد الذي إستحدثه لكشف عن العلة الحقيقية للأشياء ، وخوفاً من أن سيبس لم يفهمه ، يضيف : « ليس فيما أقوله شيئاً جديداً ، إنه ما لم انفك عن تردده في مناسبات أخرى وفي هذا الحديث . وسأحاول أن أبين لك طبيعة القضية التي درستها بعودتي إلى هذه المثل التي عالجتها كثيراً » برهان يؤكد السابق ؟

ويمكن أن نرى دليلاً آخر في توجيه فكر أفلاطون نحو الرياضيات ونظرية الأعداد . ففي الكتاب السابع من الجمهورية أوضح أفلاطون فائدة الرياضيات في تربية المجدل ويعطى لذلك مثلاً واضحاً في فيدون بأن يؤسس على الفكرة والعدد الزوجي والفردى البرهنة على خلود النفس . فاذا كان المثل يأتي بعد النظرية ، فإن هنا أيضاً ادعاء قوياً بأن فيدون جاء بعد الجمهورية ^(١) .

(١) ترجم هذا الفصل الأستاذ عباس الصريفي من « أفلاطون: المؤلفات الكاملة . ترجمة جديدة لأميل . سامبيري المجلد الثالث » .

القسم الثاني^(١)

فيدون

في

الفلسفة المسيحية الغربية

« فيدون »

في الفلسفة المسيحية الغربية

لم تكن « فيدون » في يوم من الأيام موضع تطبيق وشرح مدرسين كما كانت وما زالت كتب أرسطو . ويبدو من المتندر حتى اليوم إعداد شرح تاريخي فلسفي لهذا الكتاب يجمع بين أهم الشروح والتعليقات ، ويربط بين نتائجها ، على نحو ما تم لبعض كتب أرسطو في أيامنا هذه على يد بونيتز (Bonitz) وروديه (Rodier) وهيكس (Hicks) وهاملان (Hamelin) . ولعل السر في هذا هو اجتماع الطابع الشخصي والأدبي في محاوره أفلاطون مع الطابع الفلسفي المنطقي البحث . ولاشك أنها فضيلة في أفلاطون وميزة يتميز بها عن أرسطو ، ويفوق بها عليه ، ودليل ملموس على عبقرية الشخصية ، أن يبقى كتاب « فيدون » حواراً حياً وألاً يتحول إلى مادة جامدة تعمل منها أبنية الفلاسفة وحجر معلى الفلسفة .

سنتكلم في الصفحات التالية عن الحياة العقلية والروحية التي نشأت عن الكتاب في بعض أهم مراحل الفكر الفلسفي الأصيل منذ المصور القديمة حتى اليوم ، وسنوضح ما بين مراحل تلك الحياة العقلية من روابط وما بينها وبين أصلها من علاقات . - لذلك نبدأ ببيان موجز لأهم عناصر ذلك الأصل ، قصد « فيدون » ، ثم نعمل على تتبع مظاهر التفكير الحى المتصل به سواء كان هذا التفكير شرحاً مقصوداً فنص - وهو أمر نادر - أو كان ، وهو الأغلب ، استناداً لتفكير أفلاطون ، وتحويلاً له حسب عقلية المصور المختلفة ، وحسب عبقرية المفكرين الذين حولوا فلسفة « فيدون » .

ولنبداً ببيان العناصر الأساسية للأصل ، أو على الأقل تلك التي عمل على فهمها منها والافادة منها كبار الفلاسفة ومعلموا الفلسفة في العالم المسيحي والغربي .
ومحاورة « فيدون » حسب تعريف الأقدمين لها محاورة « أخلاقية عن النفس » . وأمر واضح لكل من طالع المحاورة أنها عن النفس ؛ أما كونها أخلاقية فذلك لأنها تهدف إلى بيان معنى السعادة المطلقة للنفس والأخلاق اللازمة بلوغ تلك الغاية ، وهي أخلاق الفيلسوف .

وإن كان الأمر كذلك فوصف المحاورة بأنها تهدف إلى البرهنة على خلود النفس ليس بالوصف الدقيق . ومن يدرس معنى السعادة الذي يقصده أفلاطون ومعنى الاخلاق التي تمكن من تلك السعادة ، يخلص إلى أن المؤلف يريد إثبات علاقة النفس بالله قبل البرهنة على خلودها . ويؤيد تاريخ المحاورة حتى اليوم تلك النتيجة .

وتبين علاقة النفس بالله كما ينبغي الطابع الديني للمحاورة منذ البداية عندما يشور سقراط على تأويل خاص لموقفه من السعادة والحياة والموت :
فيفرض رفضاً باتاً أي دفاع عن الانتحار ، وأي تشجيع له ، وذلك على أساس أن « هذه الدنيا حظيرة وأن الآلهة حراسا فيها » (٦٢ ب) .

ـ والمشكلة الأولى والرئيسية للمحاورة هي أنه إذا كان الأمر كذلك ، فكيف يبدو سقراط مقتبلاً وهو على أهبة الموت ، وفي تلك اللحظة التي يزعم فيها ترك عالم تحرسه فيه الآلهة وترعاه ؟ أما سقراط فهو واثق تمام الثقة بأن اجتماعه بالآلهة بعد الموت لن يستمر فحسب ، بل سيتم على نحو أفضل . وحياته كفيلسوف دليل على تلك الثقة وعلى ذلك الايمان ، وعلامة بينة على أنه في حياة بعد الموت . من المتأكد أن الموت انزال البدن وقيامه وحده منفصلاً

عن النفس ، ومن المؤكد أيضاً أن الموت انفصال النفس عن البدن ، وبقاؤها « في ذاتها ومع ذاتها » (٦٤ ج) وإن صح ذلك حياة الفيلسوف كلها إنما هي استعداد للموت ، وممارسة له ، وترويض النفس عليه (١٦٥) . ويتبين ذلك أولاً في أن الفيلسوف الصحيح لا يسعى إطلاقاً إلى تحقيق مطالب البدن واحتياجاته ، وما يتعلق بالبدن أولاً أو آخراً من ثروة أو جاه أو سلطة أو أهواء على اختلافها ؛ إنما يجتهد طوال حياته في التحرر منها (٦٦ ب - ٦٦ د) . ويتبين ذلك أيضاً في أن الفيلسوف بطبيعة عمله ودراسته يسمى إلى معرفة حقه ، وتلك لا تتم إلا بالتفكير البحت الخالص ، الطاهر . ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تكون إلا بالتحرر من الحس والخيال والانفعالات على اختلافها (٦٤ ب - ٦٥ د) . ثم يتبين ذلك أخيراً بالنظر إلى موضوعات المعرفة الفلسفية : فهذه الموضوعات ليست الأشياء المحسوسة المتخيلة التي تمثل في تجربتنا وتنفهر ، فيزول بعضها ويتلاشى ، ويحل محله البض الآخر ، دون استقرار في ذلك أو ثبات . إنها الحقائق الثابتة التي يقوم عليها وجود العالم المحسوس ، وموضوعاته : إنها الجمال في ذاته والقائم بذاته ، أنموذج المحسوسات الجميلة ومثالها الأعلى ، إنها الشجاعة في ذاتها ؛ إنها الفضيلة المطلقة التي ليست فضائلنا الانسانية إلا غللالها . إنها التساوى المطلق ، والتميز عن الأشياء المتساوية التي نقاها في تجربتنا اليومية ، وتذكرها مقاييسنا العملية والعلمية أيضاً (٦٥ د - ١٦٦) . - ثابت أن تلك الموضوعات لا تعرف إذا سعى الفيلسوف إليها يبدنه وآلات هذا البدن وتوابه من حسن وخيال ، إنما بالفكر الخالص الطاهر وحده : « فأن نكون غير طاهرين ونذكر الطاهر ، أمر مستحيل » (٦٧ ب) .

هذه حياة الفيلسوف وموضوعاته : موت البدن أو استعداد لذلك موت

المحسوسات ؛ ثم تطلع إلى المفقولات . حياة يملؤها الايمان بما وراء الموت . حياة ينيرها إيمان بالنفس وخلودها ، إيمان بحياة أخرى مع الآلهة . أليس جديراً بسقراط الذى أراد أن يكون فيلسوفاً حتى النهاية أن يثبت ذلك الايمان وأن يدلل عليه ؟ وما حججه في ذلك ؟ ما حججه على خلود النفس ، أى على علاقتها بالآلهة ؟ - ويشير سقراط إلى أن كل حجة ليست برهاناً بالمعنى الدقيق ، إنما قول (لوغوس) معقول ، راجح على الأقل ؛ أى إفصاح فلسفى عن ذلك الايمان وتبريره له (٧٠ ب) .

أما الحجة الأولى ، فهى المعروفة بحجة التضاد ، قائمة على اعتقاد أسطورى بأن الانفس المقيمة فى الجحيم (أو هاديس)^(١) آتية من عالمنا هذا ، وراجعة إليه فى وقت من الأوقات لتحل فى جسم جديد . ويتحول الاعتقاد المذكور عند سقراط إلى حجة فلسفية بفضل التجريد والتميم ، أى عندما يصبح الاعتقاد حكماً عاماً وقانوناً للكون . ويكون التعبير الفلسفى عنه بأن الشيء ينشأ من ضده ويمثل إلى ضده ، وبأن هناك فى الطبيعة حركة أساسية هى حركة التضاد أو الانتقال من الضد إلى الضد ؛ وبأن وجود الطبيعة فى ذاته قائم على توتر مستمر بين الشيء وضده : فالكبير الذى كان صغيراً يصبح صغيراً من جديد ، والحرارة تصدر عن «منبع بارد»^(٢) ثم تتحول إلى حرارة ضعيفة أى تصبح برودة ، وهكذا . - ولذا نعرف على وجه التأكيد أن الحى يموت ، ألا يقضى التماثل بأن الميت مقبل هو أيضاً على الحياة ؟ وأن لم يصبح هذا التماثل ،

(١) Hades ولا يقصد بذلك مقر العقاب بل محل الأنفس بعد الموت ، فحسب .

(٢) وهو بالنسبة ما يقرره علماء الطبيعة فى مبدأ انبعاث الطاقة الذى منزعج إليه فيها

بعد (راجع ص ٣٠)

وإن استمر انتقال الأحياء إلى الموت ، ألن تنتهى الطبيعة وتندم ؟ أو ليس وجودها الآن دليلاً يتنا على أن قانونها هو هذا الانتقال فى توتر من الشئ إلى ضده ، وينوع خاص ، الانتقال فى توتر من الحياة إلى الموت ، ومن الموت إلى الحياة ؟ وإن صح ذلك ألن تكون النفس - وهى مبدأ حياتنا هذه - خالدة ؟ (٧٠ - ٧٢ د) .

تقرر الحجة الأولى حياة نفس بعد الموت . أما الثانية فتقرر سبق وجود النفس . فهى إذن متممة للأولى ، ومؤيدة لها فى ذات الوقت . وتعرف تلك الحجة الثانية بحجة « التذكر » : وقد أوضح أفلاطون فعل التذكر هذا ومثله فى محاوره « مينون » السابقة لفيدون . وتقوم تلك الحجة على أن العلم تذكر والتعليم تذكر بدليل أن العبد الجاهل الذى يسأله سقراط ، يظهر فى اجابته علماً تدريجياً بأشياء كالمهندسة لم يتعلمها منذ ميلاده . إنه يتذكرها إذن . ويمكن أن نبين بنفس النحو أن كل علم ليس إلا تذكر لأشياء لم نتعلمها أبداً فى حياتنا هذه . فالإنسان قد عاش إذن حياة سابقة . أو تعبّر أدق أن له سبق وجود .

وتدعم محاوره « فيدون » قول المحاوره السابقة وتفسره بأن التذكر لا يرجع بنا إلى أشياء ماضية فى حياتنا هذه ، إنما إلى نماذج سابقة بالمعنى المطلق

فروية الشئ الجليل لا تفهم إلا على أنها تذكر وتعرف للجمال ذاته ، أى لثال الشئ الجليل ؛ وملاحظة التساوى بين مقدارين إنما ترجع بنا الى تساوى مطلق هو معيار ما نلاحظه الآن ؛ كذلك هو الأمر فى جميع المسائل ومختلف الميادين . ليست المعرفة إذن الا اتصالاً بمثل ونماذج ، أى بأشياء قائمة « فى ذاتها وبذاتها » ويقتضى ثبات تلك المثل ، وحقنقى معرفتنا بها ، أن يكون وجودنا الحاضر « هبوطاً » من مستوى أعلى كنافيه مجتمعين بتلك الأشياء الكاملة (٧٦ب - ١٧٦) .

هذه هي حجة التذكّر إن أضفناها الى حجة التضاد ، استتجنا وجودا متصلا
لنفس بين حياة سابقة وحياة لاحقة ، وأنها ، اذ هبطت من سماء المثل الى عالمنا
هذا ، تعود الى الحياة اما في صورة « قصص » أبدان أخرى انسانية أو حيوانية
حسب عيشتها السابقة ، أو في صورة ارتفاع الى عالم المثل الذي هبطت منه ،
 واجتماع بالآلهة . ولا تتم هذه الصورة الا للفيلسوف الذي مات لبدنه وعاش
لعقله وروحه وحدهما (٨١ - ٨٢) .

أليست تلك الأقوال كفيّة بتحرير الانسان الفاضل ، أو الفيلسوف على
الأقل من مخوف الموت ؟ يبدو أن الأمر غير ذلك ، وأن هناك احتمالا مخيفا
لأن تكون النفس معرضة للانعدام والتلاشي بعد الموت مباشرة .

وتعبّر اعتراضات المتحاورين سيمياس وسينيس عن هذا الاحتمال أقوى تعبير
وذلك في أدق مرحلة من مراحل المحاورة . أما سيمياس فيلاحظ علاقة أفعال
النفس بأفعال البدن ، واطراد تلك العلاقة الى حد أنه يجب اعتبار النفس نسقا
مناسبا لأفعال البدن على نحو علاقة النغم بالآلة الموسيقية : ان فسدت الآلة
تلاشى النغم . كذلك إذا أهمل البدن وفسد ، تلاشت النفس وانعدمت
(٨٥ - ٨٦ د) .

ويعبّر سينيس عن هذا الاحتمال الأخير تميرا أخطر ما يكون : فسبق
الوجود أمراً أكد في نظره . أما خلود النفس فلا يثبت الا اذا ثبت أن مراحل
قصصها السابقة ، أو أن حياتها الحاضرة ، لم تستنفد طاقتها ونشاطها . ومن يدلنا
على أن ذلك لم يتم بالفعل ، وأنها لن تنعدم عند الموت ؟ (٨٨ - ٨٨ ب) .

ولا يجد سقراط صعوبة ما في تنفيذ اعتراض سيمياس ، ويرفض التشبيه

بين النفس والنغم والموسيقى ، مذكرا محاوره بأقواله السابقة عن استقلال النفس وموضوعاتها عن البدن والمحسوسات أى عما يفتريه الفساد والانحلال .
(٩٤ ب - ٩٤ د)

أما اعتراض سيبليس فيتضمن تعليلا ميكانيكيا ماديا . فلا بد لخدمه من تحليل ميتافيزيقي كامل : وكأن سيبليس يمثل جلوس سقراط في السجن يتكوين اعضاء جسمه وحركاتها وكلامه بتركيب حلقه وترقوته ، وحركات عضلاتها ، بينما كان السبب الحقيقي هو الحذر الذى ارتآه سقراط فى أن يسجن ، والغاية العليا التى توخاها من ذلك . يثبت إذن أن التعليل الصحيح للعالم وأحداثه إنما يتم بالرجوع إلى المثل الآفة الذكرى من فضيلة فى ذاتها ، وجمال مطلق وتساو مطلق . وأن للنفس تبعا لذلك حقيقتها المطلقة ومثالها الأعلى ، ألا وهو مثال الحياة . وعلى ذلك فنجد ما يفاجئ الموت الإنسان ، لن تموت النفس ، بل ستخرج إلى عالم الحياة (٩٨ ب - ١٠١ ، ١٠٥ ب - ١٠٧) .

ويخلص سقراط إلى النتيجة العملية للحوار كله ولحججه فيه : وهى أن تلك الحجة لا قيمة لها إلا بالفضيلة التى يمارسها الفيلسوف فى حياته : وتتحصر الفضيلة فى أمرين : التطهر من البدن وأهوائه وإدراكاته ، ثم التطلع إلى المثل والحقائق الأبدية ، وأنه كلما تقدم الفيلسوف فى ممارسة تلك الفضيلة ، توطد إيمانه بحقيقة مصيره الألهى وبالحياة الأبدية (١٠٧ - ١٠٧ د) .

أمر غريب ألا نجد فى تاريخ الفكر المسيحى والغربى تعليقا شاملا متعملا على كل ما تحويه تلك المجاورة الرائعة ، وأن يقتصر التعليق على أجزاء منها ، ونواح معينة خاصة . ولا تعليل لذلك إلا بأن محاورات أفلاطون الإلهقة

لفيدون استرعت انتباه القراء ووجهت مهمهم إلى حلول جديدة ، لبعض مشكلات محاوره فيدون ذاتها . وأهم تلك المحاورات « طياوس » . وإنا نعترف ما لهذه المحاوره من خطر في الفسكين الاسلامى والمسيحى والغربى معا .

والحق أن هاتين المحاورتين تحيلان النزعتين الرئيسيتين لميتافيزيقا أفلاطون كما تظهر في تاريخ الفكر الفلسفى : فيينا كانت محاوره « فيدون » متصلة بحياة سقراط وموته وبمصير النفس في حقيقتها الفردية ، وفى شروط معرفتها من حيث هى نفس معينة ، اتجه أفلاطون فى « طياوس » إلى بيان التركيب الميتافيزيقى للنفس ، ووظيفتها العالمية ، وعلاقة النفس فى تركيبها هذا ووظيفتها بقدرة الصانع الإلهى ، وبالمثل التى يتأملها^(١) . وبينما كان أفلاطون فى المحاوره الأولى متأثراً بصلة وصلته معلمه سقراط بالفيثاغورية والأورفية^(٢) ، وآراء هذين المذهبين فى مصير النفس وضرورة تحريرها من روابط الجسم ، اتجه فى « طياوس » إلى باقى عالم الأجسام والسكون بوجه عام من نظام يدل على صانع خير . نزعة دينية أخلاقية فى « فيدون » ، ونزعة لاهوتية عالمية فى « طياوس » .

وقد تأثرت الفلسفة اليونانية اللاحقة لأفلاطون وأرسطو ، وخاصة الفلسفة الرواقية بالنزعة الثانية : فوجد الرواقيين يوجهون تفكير الفلاسفة إلى حضور « العقل » فى العالم ، وإلى ارتباط عمل الفيلسوف ، وعقل الحكيم بتعبير أدق ، بهذا العقل العالمى . ولا شك أن الانتقال الرواقى من النفس الى العقل ، ومن

(١) انظر Festugière , La Révélation d'Hermès Trismégiste - (Paris 1945) 2e Volume : P X - X III

(٢) مذهب دينى - مصادر شرقية - ساد بلاد اليونان أثناء القرن السادس قبل الميلاد ، وعاصر الفيثاغورية واصل بها . واجتمع الاتقان فى اعتبار تطهير النفس والبدن بغير طل الدخول فى الحياة البدئية .

الفرد الى العالم ، له أثر أى أثر فى نشأة الأفلاطونية الحديثة ، وفى تكوين فلسفة أفلوطين نفسه . - ولكن النزعتين قاعدتان فى تاريخ الأفلاطونية ، منذ عهد فيلون : فهذا الفكر اليهودى الذى عاش فى القرن الأول الميلادى بالاسكندرية ، كان له تأثير كبير فى توجيه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم ، وخاصة لسفرى « التكوين » و « الخروج » . فهذا أول عالم دىنى اتخذ المنهج « الرمزى » فى تفسير أحداث العهد القديم : اعتبر تلك الأحداث لا فى حقيقتها ولا فى واقعيتها بوجه عام ، بل فى دلالتها الرمزية ، كما اعتبر الانتقال بينها انتقالا بين الدلالات والمعانى الرمزية . وكانت فلسفة أفلاطون أساس تلك الدلالة ذاتها . ونجد عند فيلون النزعتين الأفلاطونيتين المذكورتين كرحلتين متتاليتين فى الدين والمعرفة الدينية بحيث تكون المرحلة الدينية لفيلون أعق وأبعد من المرحلة المالمية المتفائلة لطباوس . فى نظر فيلون كان ابراهيم ، نبي الله ، كمنانيا قبل أن يكون عبريا ، أى كان عابداً لله عن طريق المالم والأفلاك قبل أن يلتقى الله عن طريق الزهد والتعشف وترك المالم . أو بتعبير أعم ، إن كان الصعود إلى الله يبدأ بمراعاة تأثير الله فى الكون وفى الأفلاك ، فادراك الله يتم بنقد عبادة الأفلاك وبالتحول من تأمل المالم إلى تأمل النفس ، وينتهى إلى تصوف أساسه هذا التأمل الداخلى ^(١) .

وان نظرنا الآن إلى أفلوطين ، فيلسوف الأفلاطونية الحديثة ، وجدنا عنده تعمق « فيدون » فى حقيقة النفس مرتبطاً بالنظرة المالمية اللاهوتية لطباوس ، ومتحداً بها فى صورة ميتافيزيقا سيكولوجية عجيبة ، ثم وجدنا عنده معرفة مباشرة لنص « فيدون » وإشارات له وتعليقات عليه وان كانت

(١) رانج : Révélation d'Hermès Triumphant, II p. 575 - 583.

محدودة لوقورنت بإشاراته إلى محاورات « الولية » أو « فايدروس »
أو « طياوس » .

ففي عدة مواضع من « التسايعات » السادسة ، يشير أفلوطين إلى نظرية
« فيدون » للمثل بما يدل على معرفته بها وتصديقه عليها ، وتفضيله إياها على
نظرية أوسطو في « المقولات » . فالأشياء المتساوية ترجع إلى مثال مستقل منفصل
للتساوي (١ : ٦ : ٨ : ١٢ : ١٦) . كذلك ينبغي التمييز بين الأعداد في
الأشياء ، وبين الأعداد « في ذاتها » (١٣ : ٣ : ٦) .

ويعيد أفلوطين مواقف « فيدون » بصدد النقص ، مؤمناً على رأى
أفلاطون بنقص أصحاب الرذائل في أبدان حيوانات تجسم تلك الرذائل
تجسيدا . أما المعتدلون من الناس فتتضمن أرواحهم في حيوانات أرق وألطف
كالطيور والحشرات (٢ : ٤ : ٣) .

ويؤمن أفلاطون بوجه عام على رأى أفلاطون بأن النفس البشرية تدخل
« الهاديس » مقر الموت ، بحسب ما كانت عليه أخلاقها أثناء حياتها في هذا
العالم (٢ : ٤ : ٤) .

أما حجج أفلاطون المختلفة على الخلود فهو يشير إلى كل واحدة منها إشارة
صرحمة وثبتت أساسا في النفس ميمراً بين التذكر الذي يدل على الخلود ، وبين
المظاهر العملية للتذكر (٢٥ : ٣ : ٤) . ثم يشير إلى حجة التضاد وبنوع خاص
إلى الحجة الأخيرة التي تؤسس خلود النفس على مثال « الحياة » : « مستحيل
على الحي أن يصبح غير حي » . (١١ : ٧ : ٤) .

ويظهر مباشرة من علاج أفلوطين لمسألة الخلود في « التسايعات » الرابعة أنه
يربط موقف أفلاطون من تلك المسألة في « فيدون » بموقفه منها في « طياوس » :

فالخلود ليس صفة هذه النفس أو تلك فحسب ، إنما هو قبل كل شيء حقيقة العالم كله ، صفة الكون بأكمله ، إنه متعلق بوجود كلِّ . ان موقف « فيدون » مقتن في ذهنه بموقف طيماوس . ان أفلوطين يحاول التوفيق بينهما بحيث يظهر خلود النفس الفردية تابعا لخلود النفس الكلية ، ونتيجة له . ويتم ارتباط الموقفين عن طريق محاورتي « فايدروس » و « السوفسطائي » : فيينا اهتمت محاورة « فيدون » بتأسيس خلود النفس الفردية على مثال « الحياة » ، غلت محاورة « فايدروس » على بيان الطبيعة العالمية للنفس ، كما عملت محاورة « السوفسطائي » على نسبة « الحياة » الى الوجود بأكمله (١ : ٧ : ٩ - ١١) . وبالتالي أصبحت النفس ، كما تبدو في « طيماوس » حقيقة من حقائق الوجود بأكمله ، وهذا ما يعنى به أفلوطين قبل كل شيء .

أما وسيلة النفس الفردية الى التخلص من أغلال العالم ، والى الخروج من عجلة التخص ، فهي - كما قرر سقراط في « فيدون » - التطهر من الحواس والأهواء . ثم هي - في نظر أفلوطين - الارتقاء الى العالم العلوى ، الى النفس العالمية ، ثم الى مبدأ هذه النفس وعلتها في العقل والعالم العقول . بل ربما وجب التطلع الى ما فوق العقل والعالم العقول ، الى ما فوق المثل ، حسب توصية أفلاطون في كتاب « الجمهورية » - . ولا شك أن النفس الفردية ترجع عند الموت الى مقرها في النفس العالمية النابتة الى الأبد (١ : ٤ : ٢) .

ولعل هذا الرجوع الذى تنفق فيه فردية النفس مما لا يرضى الانسان الفرد الذى يسعى الى سعادة الهية فردية ، والى يقين بثلث السعادة اثناء حياتنا هذه .

وربما كان الفرد تواقاً الى مصير غير المصير العام المشترك الذى تنفتق فيه فردية النفس وشخصيتها .

وانا تذكر شك سييس فى محاوره « فيدون » واعتراضه على جميع سقراط على الخلود : انه كان يخشى تدهور النفس الفردية وانحلالها ساعة الموت وانعدامها . وقد سجل سقراط فى اجابته على اعتراض سييس حقيقة المثل وخاصة مثل « الحياة » الذى تشارك فيه كل نفس فردية . ولعل هذه الاجابة أيضاً مما لا يفتق الانسان المائس فى هذه الدنيا ، والمعرض لوطأة البدن وخطر الموت الداهم فى أى لحظة . ولعلها لا تحرر المفكر نفسه من كل شك ازاء الخلود بوجه عام ، والخلود الفردى بوجه خاص .

أما أفلاطون فقد عرف طريقاً أفضل من العقل والفلسفة ذاتهما للوصول إلى الحقيقة الالهية ، وتمدى الشروط الانسانية حتى أثناء هذه الحياة . وهو الطريق الصوفى .

وقد سجل فى نص شهير له فى بداية الفصل الثامن من التسايعات الرابعة ، شيئاً من تجربة يلس الانسان فيها تحرر النفس من أغلال البدن ، ثم هبوطها إلى عالم البدن والاتحاد بالبدن . وإليك هذا النص : -

« كثيراً ما اتيقظ فأسأجدنى هارباً من جسمى ، غريباً عن كل شئ ، سوى نفسى . وفى أحاسن أشاهد جمالا أعجب ما يكون . فأقتنع عندئذ بعظم مصيرى ، ويبلغ نشاطى أعظم مبلغ : انى متحد بالسكان الالهى ، ساكن فيه ، فوق جميع السكانات المعولة .

ولكننى بعد هذه الراحة فى السكان الالهى أهبط إلى الغل ومن الغل إلى الفكر . ثم أسأل : وكيف أهبط هكذا ؟ وكيف يتأتى لنفسى - التى ظهرت

في الآن في ذاتها - أن نحل في جسم « ١ » .

في التجربة الصوفية حل نهائي قاطع لمشكلة الموت . في التجربة الصوفية يقين حاضر بالخلود . في هذه التجربة يتيقن الانسان من اتحاده بالله رغم ارتباطه بالبدن ، ولكنه في هذه التجربة وبمدها يسأى هبوطه إلى البدن .

ولا شك أن أفلاطون ، وفي « فيدون » على الأقل ، لم يصرح بهذا الحل العظيم . ولكن لا شك أيضاً أنه لمس المشكلة التي يكون الاتحاد الصوفي حلها . لمس تلك المشكلة مرات ، وذلك عندما تكلم عن محاولة الفيلسوف المستمرة لتحرر من ادراكات البدن ، وعن محاولته المستمرة لمعرفة الله .

وقد رأينا فيلون يتجه إلى هذه التجربة الصوفية على أنها خاتمة المراحل الفلسفية في طريق المعرفة . وفيلون الاسكندري هو المفكر الذي اعتمد عليه آباء الكنيسة الشرقية اعتماداً مباشراً في دراستهم لأفلاطون واستخدامهم لمحاورته في سبيل دعم الايمان وتوطيد الحياة الدينية المسيحية .

ويدل النظر في ملاحظات آباء الكنيسة على محاورة « فيدون » وإشاراتهم إليها ، على أنهم لم يخوضوا في مناقشاتهما الفلسفية البحتة ، ولم يشرحوا على الاطلاق النقط العريضة فيها ، بل انهم كادوا يهملون المشكلات الرئيسية في الحوار ، وخاصة مشكلة التفسير الميتافيزيقي وعلاقته بالمثل . وينصب اهتمامهم بوجه عام على الأجزاء الأولى من المحاورة ، تلك الأجزاء الخاصة بوظيفة الفلسفة ، وضرورة التطهر لأجل المعرفة . وقد كان رأيهم حاسماً بالرفض بصدد سبق وجود النفس ، وبصدد التمتع بنوع خاص . أما في مسألة الخلود ، فسنجد - في القرن الرابع الميلادي - محاولة عظيمة للتعبير عن حل « فيدون » لها في لغة الدين المسيحي .

ويصح أن نقول بوجه عام ان موقف المسيحيين من المحاورة ليس موقف

الباحث عن حقيقة كان مجهلا ، بل موقف المستشهد على حقيقة عرفها من قبل . وكانت محاوره «فيدون» معروفة لآباء الكنيسة منذ عهد قديم . ولاشك أن كايان الاسكندري الذي ولد بأثينا في أواسط القرن الثاني الميلادي وعاش بالاسكندرية ودرس تلك المحاوره دراسة وافيه واعتمد عليها في دفاعه عن الدين المسيحي ، لم يكن أول من عرفها بينهم . ويذكر المؤرخون نصوصا لقديس جوستان (St. Justin) - والذي ولد في أوائل القرن الثاني تدل على معرفة طيبة لنظرية المثل كما نجد لها في محاوره «فيدون» ولما لقتها بتطهير النفس^(١) .

أما كايان الاسكندري فقد طالع محاورات أفلاطون وخاصة « فيدون » و«الجمهورية» و«الوليمة» و«طلياس» ، ومحاوره «التوانين» . وواضح أنه يستخدم آراء أفلاطون في النفس والله ووظيفة الفلسفة كوسائل تعد الانسان إلى الإيمان ، والمؤمن ذاته إلى مرتبة «المعرفة» ، ويتبين من فهرست إستاهاين (Stahlin)^(٢) لمؤلفاته أنه رجع إلى محاوره «فيدون» ، وعاق عليها مالا يقل عن ثلاثين مرة .

وبدل النظر في نصوص كايان على أنه يمتزج فلسفة اليونان بوجه عام ، وفلسفة سقراط وأفلاطون بوجه خاص ، غير معارضة للدين المسيحي ، بل انها متفقة وهذا الدين مهينة لفهمنا وممارستنا له . ويتجه كايان إلى موقف مماثل لموقف معاصرة من اليونان ، مؤمنين بالدين الجديد أو غير مؤمنين ، موقف يقرر

(١) راجع في هذا مقال أدنو « أفلاطونية الآباء » في موسوعة اللاهوت الكاثوليكي المجلد الثاني عشر .

Platonisme des Pères (Dictionnaire de Théologie Catholique Paris 1934 tome XII

(٢) راجع فهرست إستاهاين في طبعة برلين لمؤلفاته كايان : Corpus (Berlin 1930)

أن الفلسفة ليست صادرة في أصلها عن اليونان ، بل عن الشرق ، وأنها مرحلة في التفكير العالمي الذي ابتدأ في الشرق ، ومثل عند اليهود أصحاب التوراة ، ثم ظهر بعدهم في المسيحية وكُتِبَ العهد الجديد .

هذا موقف كلجان بوجه عام . لذلك لا نستغرب أن يعتبر رأى « فيدون » في تطهير النفس من إدراكات البدن وأهوائه إعداداً لفهم المسائل الإلهية .

ويستشهد كلجان مرات بقول سقراط في « فيدون » بأنه محرم على من لم يكن طاهراً أن يقرب من الطاهر ، (فيدون ٦٧ ب) . ويقرر أن التطهير الذي اعتبره سقراط إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، إنما هو أيضاً إعداد لفهم الدين المسيحي ، لفهم حقائق الكتاب المقدس ، أى إعداد للمعرفة الحقّة التي يتمتع بها المؤمن^(١) .

ويستشهد كذلك بتعريف سقراط لفلسفة بأنها ترويض مستمر على الموت (فيدون ١٨١)^(٢) . ويسجل وسائل هذا الترويض وأوجه الرئيسية كما يذكرها سقراط ، وهي بنوع خاص التحرر من إدراكات الحس ، وعدم استخدامه في سبيل المعرفة ، ثم التحرر من الأهواء والذات .

ومقارناته مستمرة بين مواقف « فيدون » وآيات الكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ، فنجدته يقرب قولاً لسقراط مأخوذاً من الأورفيين^(٣)

Clement d'Alexandrie *Les Stromates*, III,5

(١)

Stromates II, 109

(٢)

(٣) « فيدون » ٦٩ ج . وقد أشرنا فيما سبق (ص ٢١٢) إلى الأورفيين الذين عاشوا

الفيثاغوريين وأنشؤوا مع هؤلاء في سقراط ولغائه الفلسفة

— عن كثرة المتقدمين للمعرفة وقلة المختارين من بينهم — من قول الإنجيل « ان المدعوين كثيرون والمختارين قليلون » (متى ٢٢ : ١٤) . ويعلق كليان على رجاء سقراط أن يكون واحداً من هؤلاء القليلين بأن رجاء سقراط هذا لا يمكن إلا أن يصدر عن مطالعة الكتب المقدسة عند اليهود . كما يعلق على نصيح سقراط لسامعيه بالبحث عن مقررى الخلود خارج بلاد اليونان بأن سقراط نفسه كان يفكر في الشرقيين ، وخاصة في اليهود أصحاب التوراة^(١) .

ويخيل لمطالع كليان أن كتب أفلاطون أمامه بجانب أسفار الكتاب المقدس ، وأن الانتقال بين تلك الكتب وهذه الأسفار قد أصبح أمراً بسيطاً سهلاً يكاد يكون طبعياً . فالمثال الذى يصفه أفلاطون بالثبات وعدم التغير (فيدون ، ١٧٨) لا يختلف فى نظر كليان عما يسميه موسى النبي (فى سفر التثنية ٢٥ : ١٣ - ١٥) «الميزان العادل الثالث الحقيقى » والذى يلزم أبناء إسرائيل باتباعه . ويرى كليان أن هذا الميزان أو هذا المثال ليس شيئاً آخر سوى الله ذاته المساوى أبداً لذاته والذى يزن كل شئ^(٢) .

وكما اعتبر سقراط الانسان الذى ضحى بالذات مستعداً للخلود ، كذلك اعتبر السيد المسيح الانسان الذى خسر العالم ، قد ربح الحياة الأبدية (مرثص ٨ : ٣٥) . ولا عجب فى أن تكون الذوات من أكبر العوائق فى سبيل هذه الحياة ، فالذوات « تسمر النفس إلى البدن ، وتلتصق بها »

(١) Stromates I, 92 وقد رجعتا لنص كليان فى التراجم الفرنسية التى قام بها الأب مونديزير (Mondésert) فى مجموعة « النتائج المسيحية » Sources chrétiennes (Paris) .
(٢) Ixroptique ، ٦٩ ترجمة مونديزير باريس ١٩٤٩ .

(فيدون ٨٣ د) كما سموت المسامير جسد المسيح إلى الصليب^(١) . وهكذا يستمر التقريب ، وهكذا يتصل التشبيه ، إلى حد نحس معه بأننا في عالم روحي واحد ، إنما تتنوع فيه التمييزات .

ولا يتجاهل كايان حجج «فيدون» على الخلود ولا يهمل الاستشهاد بها ، ولكنه يعتبرها لا تقيراً لأمر محتمل كما عمل أفلاطون ، بل تأكيداً لأمر حقيقي وإثباتاً لخلود مؤكد في النعيم أو الجحيم^(٢) .

أما إذا انتقلنا إلى ممثل للفكر المسيحي في القرن الرابع الميلادي كالقديس جريغوريوس النوساوي^(٣) ، وجدنا عنده تحولاً كاملاً لقيم الفلسفة اليونانية بوجه عام والأفلاطونية بوجه خاص ، إلى قيم صوفية مسيحية ، لا مجرد انتقال بين الأولى والثانية .

كان جريغوريوس شقيق القديس باسيليوس «الكبير» أسقف قيسارية ، وتلميذاً في اللاهوت . حصل على ثقافة فلسفية ولاهوتية ممتازة ، وتأثر في مطالعته بالأفلاطونيين ، وبلغ تأثره إلى حد استخدامه لغة أفلاطون وأفلوطين للتعبير عن تفكيره الديني وعن تجربته الصوفية المسيحية .

وقد رأينا فيلون بطالم العهد القديم في كتاب المقدس ، ويمبر عن أحداثه ودروسه الرئيسية بلغة أفلاطون بوجه عام ، وبلغة «بلاطوس» و «فيدون» بوجه خاص . كذلك عمل جريغوريوس على التعبير عن تلك الأحداث والتجارب بلغة أفلاطون وأفلوطين ، ولا شك أنه اتخذ شيئاً من الطريقة التي اتبعها فيلون

Stromates' II. 108

(١)

Stromate IV, 111-113

(٢)

(٣) أسقف نوسا، كانت واقعة في شرق آسيا الصغرى بالقرب من ازمينا .

في القراءة والتفسير وهي طريقة التدرج الأفلاطوني من الظاهر المحسوس إلى الباطن العقول ، من المعاني الفلسفية إلى المعاني الدينية والصوفية .

ويكفينا لبيان منهج جريجوار في الفلسفة الدينية وتأثر هذا المنهج بمحاورة « فيدون » أن نبين علاجه لنقطتين أساسيتين في تلك المحاورة ، وهما التطهر كوسيلة للخلود والسعادة من ناحية ، والخلود ذاته من ناحية أخرى . وفكرة التطهر في علاقتها بالدين واضحة في جميع مؤلفاته ^(١) . أما الخلود الأفلاطوني فقد عالجه معالجة شخصية طريفة في محاورة « النفس وقيامتها » ^(٢) يقلد فيها أسلوب « فيدون » .

ولا يعني التطهر عند جريجوار الاستعداد للخلود والحياة الالهية . إنه يعني تجربة الخلود ذاتها ، ويتضمن « مشاركة » في الحياة الالهية . أما التعبير عن معنى الخلود في محاورة جريجوار الآفة الذكر ، فسنرى فيه تحولاً دينياً مسيحياً لفكرة الفلسفية التي نجدناها عند أفلاطون .

ويستخدم جريجوار للتعبير عن معنى الطهارة كلمتين يونانيتين إحداهما كاثاروتيس (Katharotés) من أصل أفلاطوني ، ومعناها طهارة العقل المتحرر من إدراكات الحس والخيال ، والثانية أباثينا (apatheia) من أصل رواقى ، ووردت عند أفلوطين ، ومعناها طهارة النفس من الأهواء .

(١) طالع في جريجوار كتاب دانيلو

J. Daniélou : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).

(٢) وهي في المجلد السادس والأربعين لمجموعة إباء الكنيسة اليونانية

Migne ; Patrologie Grecque Volume 46 page 11-160.

Aimé Puech : Histoire de la Littérature كتاب وطالع و هذه المحاورة

Grecque Chrétienne (Paris 1930) volume II: 396-436

وقد تحول هذا المعنى المزدوج وأصبح مسيحياً ، بل أساساً لتعصوف المسيحي
فمثلاً التطهر بالمعنى الضيق ، أى التحرر من الادراكات الحسية في ميدان المعرفة
هو الخطوة الأولى في سبيل معرفة الله . إنه « ليل الحواس » الذى يسبق
« ايل العقل » في التجربة الصوفية المسيحية . انه المرحلة التى نعمل فيها انتباهنا
فى العالم المحسوس فنجرد منه المعانى الدالة على أفعال الله فى الطبيعة . ويسبق
هذا التجريد التجرد من معانى العقل ذاته ، وذلك تمهيداً لادراك الجوهر
الالهى . - وفى أحداث الكتاب المقدس ، والمهد القديم منه بنوع خاص ،
رموز على « ليل الحواس » هذا : ونجد جريموار يواصل فى تفسيره لتلك
الأحداث ، بجهود كل من فيلون اليهودى وكليان وأوريجين المسيحيين
- والثلاثة اسكندريون افلاطونيون - فى تطبيق الميثج الرمزى لنهاية فهم الكتاب
فهمادينا صوفياً . فهو يرى مثلاً فى وضوء الاسرائيليين مرات قبل طلوعهم الجبل
رمزاً على محاولة الانسان التخلص من « ليل الحواس » ، كما يرى فى صعودهم على
الجبل رمزاً على تجاوز شروط الحس ، وعلى جهود الانسان لفهم تأثير الله فى
الكون . أما « الرجم بالحجارة » فهو رمز على ما ينال كل من اعتمد على الحس فى
معرفة الله من عقاب^(١) .

غير أن المرحلة الرئيسية فى الحياة الدينية هى مرحلة طهارة النفس من
الانفemالات والاهواء . انها غاية المطاف وقطة الوصول . والتطهر فى رأى
جريموار نتيجة الطهارة لا العكس : أى ان الانسان يتطهر بحلول الطهارة فى
نفسه . ولا عجب فالطهارة هى « النعمة » ، إنها الفضيلة فى ذاتها أو الكمال فى

(١) راجع كتاب دانيلو المذكور ص ١٤٢ - ١٥١ .

ذاته ، الذى يتصف به السيد المسيح . وتظهر الانسان هو تشبهه بالمسيح . ولا يتم ذلك بمجرد النفس ، إنما بفعل الله ونعمة المسيح . وعلى ذلك كانت الطهارة أيضاً من تلك النعمة أو « مشاركة » فيها ^(١) .

قد صدق أفلاطون فى اعتبار النفس شبيهة بعالم المثل (٧٩ د - ٨) وصورة لمثال « الحياة » (١٠٥ - ١٠٦ ب) ، صورة صادرة عن مشاركة حقيقة للانسان فى عالم المثل . ولكن مثال « الحياة » هو الله ذاته ، والمشاركة مشاركة فى نعمة المسيح . معانى جريجور أفلاطونية فى الظاهر ، مسيحية فى الحقيقة .

خلقت النفس فى « الأصل » على « شبه الله وصورته » (تكوين ١: ٢٦) واسكنها وقمت فى الخطيئة فخرجت من الجنة إلى عالمنا هذا . وتعود النفس إلى أصلها الإلهى بفضل « التذكر » (*réminiscence*) ، أى بفضل تعرفها لأصلها الإلهى وطهارتها الأصلية ، فى الله تعالى . ^(٢) ويذكرنا المسيح بوطننا الأصلى فى الصلاة الشهيدة : أبانا الذى فى السموات الخ ... (لوقا : ٢ : ٤)

ليس التذكر إذن كما اعتقد أفلاطون دليلاً على سبق وجود النفس فى عالم المثل ، إنما على موطن النفس الأصلى فالتذكر إذن دليل على خلودها إذا كان الخلود عودة إلى الأصل .

ويسبر جريجور عن إيمانه بالخلود فى محاضرة « النفس وقيامتها » التى يقلد فيها « فيدون » .

(١) نفس الكتاب ٩٩ - ١٠٦

(٢) دانييلو ٢٢٨ - ٢٣١ ،

يثبت جريجور في تلك المحاوره حديثاً بينه وبين شقيقته ماكرين (Macrine) تمّ في ملابس مشابهة لتلك التي تمّ فيها حديث سقراط . فهو كان عائداً من انطاكية بعد وفاة شقيقه الأكبر باسيليوس ، والحزن يملأ قلبه . فيمر بشقيقته يزورها ويمزحها . فيجدها هي أيضاً على شفا الموت ولكن الثقة تملأ قلبها ؛ فتلومه شقيقته على حزنه وترى في ذلك الحزن علامة على اليأس . وكيف ييأس والله ضامن للنفس بقاءها ؟ ان الانسان عالم مصغر ، للنفس فيه مثل ما لله تعالى من أثر في العالم الأكبر . لا أنها اله كما ادعى البمض . « انها شبه الله وصورته » كما قال الكتاب المقدس . فصيرها لا يمكن أن يكون كغير الاجسام . والله باق وإن تلات جميع أجسام العالم . كذلك تبقى النفس إن انعدم الجسم والاحساس معه .^(١) إن النفس حقيقة تنتمي إلى عالم المثل .

توامى ما كرين شقيقتها جريجور بهذه الأقوال . ولكنه يعترض عليها بأن النفس تقوى غير العقل الخالد افعالات كالرغبة والحمية . فتجيبه بأن هذه عناصر مشتركة بينه وبين الحيوان ، وبأن مصيرها إلى الزوال . فيعترض عليها مرة ثانية بأن هناك بمض الخير فيها ؛ فتجيب بأن الله يبق ما في الانسان من خير ، طالما سادت فيه نعمة المسيح^(٢) .

وينقل جريجور عندئذ إلى سؤالها عن مكان الأنفس بعد الموت ، هذا المكان الذي يسميه أفلاطون بالهاديس (Hadès) . ما الهاديس ؟ فتجيبه بأنه ليس مكاناً على وجه الحقيقة ؛ إذ ليس للنفس مكان ، وأن المفصود بذلك

(١) راجع كتاب : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne III 425 Fouch

حال النفس عند انتقالها من الموت إلى الخلود^(١) . ثم يعود مرة أخيرة إلى اعتراضه الخاص بالمواطن والافتقالات التي لا يرى التخلي عنها كلية ، فتجيبه بأن المواطن تتم وتكتمل ، وتبقى أيضا في حب المسيح . وعلى ذلك كان النعيم نهاية النفس المؤمنة . - والطريق إلى هذه النهاية طويل وعمر . لأنه طريق التطهر . ولا تصبح إرادة الخاطئ ظاهرة إلا إذا تحولت حبا . وتحول حبا بنبكيت الضمير . ففي الإرادة نعيم النفس : شقاؤها . والدين المسيحي دين النعمة ، فهو دين النعيم ، ولا يسمح بوجود جهنم^(٢) .

قد كان لمطالمة جريجوار لأفلاطون ولفيدون بنوع خاص أثر عظيم في توجيه التصوف المسيحي نحو المعاني المتناقضة السابقة : ففيدون يقرر أمل الإنسان وأمل الفيلسوف بوجه خاص في عالم إلهي تمشي النفس فيه قارة العين آمنة ، متباعدة بما تشاهده . وقد رأينا جريجوار يحمل من هذا الأمل يقينا . ورأيناه من ناحية أخرى يخفف من آثار الخطيئة بفضل إيمانه هذا ويقيه . وهذه المعاني التي وجدناها عند جريجوار ظاهرة عند جميع آباء الكنيسة الشرقية ، وبها يتميزون ، كما سنرى ، من فلسفة آباء الكنيسة الغربية بل من الفلسفة الغربية ذاتها في عصرها الوسيط والحديث .

قد تنبأ آباء الكنيسة الشرقية لمطالمة أفلاطون عن طريق التعاليم التي شاعت في وقتهم وقبل وقتهم في المدارس الهلنستية سواء كان ذلك بالأسيكندرية أو بمدن آسيا الصغرى . وكانت تلك التعاليم الأفلاطونية متمزجة بتعاليم

(١) نفس الكتاب

(٢) " " "

الرواقية وأثرت في صورتها هذه في ترجمة جهود ذلك الوقت للكتاب المقدس من العبرية إلى اليونانية . فجاءت مطالعة آباء الكنيسة للكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ممتزجة بالتعاليم الفاسفية المذكورة والتي كان فيلون الأسكندري من أهم الدعاة لها . وجاءت مطالعتهم لأفلاطون متأثرة بتعاليم المدارس الهيلنستية ، وممتزجة بقرأة اليهود للكتاب وتفسيرهم له . - ولأجل كل هذا لم يتهياً لآباء الكنيسة الشرقية مطالعة موضوعية خالصة لمؤلفات أفلاطون . ولكنهم طالعوها وفهموها بقدر ما استطاعوا . فاللغة لغتهم ، والكتب في أيديهم ، ولفهمها كان لهم معلون ومرشدون . لذلك أمكن التكلم عن أفلاطونية آباء الكنيسة الشرقية ، وأمكنا من ناحية التكلم عن أثر « فيدون » في تفكير هؤلاء الآباء . ووجدنا هذا التفكير غير معارض في جوهره لمعاني « فيدون » ونصه ، وإن تأدى إلى وضع تلك المعاني في مجال غير مجال الفلسفة اليونانية القديمة ، وإن أضاف إليها وأدخل فيها روحاً جديدة لم تكن في الأصل . نعم أضاف تأويل الآباء معاني جديدة ولكنه لم يشوهها .

ولا شك أن وحدة اللغة كانت أساس ذلك الاتفاق ، بما أن تلك الوحدة تقتصر وحدة الحضارة أو استمرارها على الأقل . وربما وجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارة المذكورة ، كما قامت منذ عهد الأسكندر حتى نهاية العصر البطلمي لم تكن مُتَّفَقة ولا غالبة . - وتعلنا الأناجيل و « أعمال الرسل » بأن المجموع التي كانت تطلع إلى القدس في أعياد إسرائيل ، أو تلك التي كانت تستمع للمسيح ، لم تكن يهودية فحسب ، بل كان أيضاً من بينها أفراد عديدون من اليونان أنفسهم ، أو من كانت ثقافتهم يونانية . ولا شك أن عدداً كبيراً من هؤلاء انضم إلى الدين الجديد . وحتى الآثينيون عندما زارهم بولس وخُلب

فيهم وحثهم على اتباع دين المسيح ، وإن لم يظهروا حماسة بالغة ، فهم لم يمارضوه في عنف ولم يضطهدوه بأى حال من الأحوال .

أما الرومان فكانوا على عكس ذلك : استمروا قرونا في محاربة الدين الجديد واضطهاده ، حتى تمت له الكلمة في أوائل القرن الرابع الميلادى . وبقي الدين المسيحى مغلقاً عليهم مدة طويلة ، كما بقيت حضارة اليونان وفلسفتهم مغلقين . فلم يكن الرومان في وقت ما رجال دين بعيد ولا رجال فلسفة عميقة ، إلا إذا استثنينا في الفلسفة شيشرون وينيكا . ولكن شيشرون لم يكن مجدداً فيها ، إنما كان متقفاً وكانت ثقافته يونانية : طالع بوجه خاص الرواقين الأبيقوريين ، وتحدث عنهم في أنديته وكتب عنهم في مؤلفاته . وطالع أفلاطون أيضاً وخاصة محاورتى « مينون » و« طياروس » . ولا يمكن تأكيده مطالعته لفيدون وإن كان أشار إليها إشارة صريحة . ولا شك أنه لم يجمل اليونانية ولكنه لم يترجم فلاسفة اليونان ، بل قل الفاظهم قلا إلى اللاتينية . وعنه وعن مطالعته لمحاورات أفلاطون ، وعن معرفته العامة لفلسفته ، أخذ آباء الكنيسة الغربية في نهاية القرن الرابع وأثناء القرن الخامس . ثم جاء بعده سنيكا Senèque الذى روج للأخلاق الرواقية ودعا لها في دروسه ورسائله . فلا أخلاق كانت إذن ميدان الرومان ومضمار تفكيرهم المفضل ، لأنهم لم يكونوا رجال تفكير وتأمل ، بل رجال نظام وسياسة وعمل ، يفرضون الطاعة والاقبياد .

ولذلك فعندما دخلوا الدين الجديد ، لم يدخلوه كاليونان والأسكندرانيين بعقول وقلوب فلسفية . بل ابتدأ بعضهم مهاجمة الفلسفة وتدخّلها في الدين ، وعلى رأسهم رجل اسمه تروتيان (Tertulien) عاش في القرن الثالث الميلادى عرف بمجملته الشهيرة : « إني أؤمن لأن الإيمان غير معقول » . ولا شك أن

النواحي الغامضة المعبية - والعبرية إن صح القول - للدين المسيحي لم تفهم منه ، طالما كانت الطاعة والقبول لازمين مفروضين لا الفهم أو التفلسف . ولا شك أن جهلهم لليونانية وأساليبها اللطيفة المتنوعة كان من العوامل التي أغلقت عليهم الفهم والتفلسف ، وأبعدتهم بالتالي عن فلسفة الدين وتأويله تأويلا فلسفيا .

علينا إذن أن نكون حريصين حذرين عند التكلم عن آباء الكنيسة الغربية حتى في عصر كنهاية القرن الرابع نشأت فيه مدارس نحو وبلاغة وفلسفة بمدن روما وميلان وقرطاجة كان معلوما من اليونان . فتلامذة هؤلاء لم يتقنوا اليونانية ، بل لم يتعلمها أغلبهم . ومهما قيل عن الثقافة الفلسفية اليونانية التي كانت عند كبارهم مثل امبرواز وجيروم وأوغسطين ، فهي لم تكن بعيدة ولا عميقة^(١) . وإن صححت معرفة جيروم ليونانية معرفة طيبة فأوغسطين كان يجعلها وإن عرف بعض كلماتها . والأغلب أن كليهما ، إن طالع أفلاطون ، فقد طالعه في تراجم أو ملخصات لانيية شاعت قبل وقتها ، أو على الأكثر في تعليقات شيشيرون عليها . ولا يؤدي اطلاعٌ مثل هذا إلى فهم عميق : فإشاراتهم إلى محاوراتنا لم تبلغ ما كان يعرفه أقل المتقنين في المصور الاغريقية السابقة . فجيروم مثلا اكتفى بإعادة تعريف سقراط الشهيد للفلسفة بأنها ترويض على الموت واستعداد له (١٨١) . أما أوغسطين فهو أن ذكر المحاورة أكثر من مرة ، فهو لا يظهر إلانما بعيداً بها : ويكتفى بصدد الخلود بالحجة الأولى التي يلخصها في كلمات : « إن

(١) راجع ذلك في كتاب كورسيل :

P. COURCELLE : Les lettres Grecques en Occident (Paris 1943) ،

37-78 ; 137-182 .

الأموات يصعدون عن الأحياء ، والأحياء عن الأموات ^(١) . ويشير إشارة عابرة إلى تحرير أفلاطون للشبه بين النفس وموضوعاتها ^(٢) .

نم إن أوغسطين عرف نظرية المثل واستقلها استقلالاً بعيداً في دراسة الله ، والكلام عن العقل الالهي ، واحتوائه المثل على أن هذه أفسكاره وممانيه الأزلية . - ولكن تلك المعرفة وذلك الاستقلال يرتبطان بمحاورة « طايوس » لا بفيديون ، وبالأخص بتأويل أفلوطين لطيوس . ومن ثم كانت معرفة أوغسطين لأفلوطين في ترجمة مارينوس فكتورينوس له أعمق وأبعد من معرفته لأفلاطون . بل كانت أقوال أوغسطين عن الأفلاطونية تنطبق على أفلوطين أكثر مما تنطبق على أفلاطون ^(٣) . - ثم إن أوغسطينية إن كانت مرتبطة بالأفلاطونية ارتباطاً وثيقاً بصدد مسألة العقل الالهي ، فهي غير مرتبطة على نفس النحو بالمسائل الانسانية أو بعلاقة الله ، كما يصوره الدين المسيحي ، بالإنسان والعالم . ففي تلك المسائل كان أوغسطين يفكر بإيمانه وديانته لا بثقافته الفلسفية . ولعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا إنه كان يفكر بعقلية مسيحية ثقافته عبرية أكثر منها يونانية ، أو على الأقل بعقلية تلاميذ المسيح الذين لم ينبذوا الأصول اليهودية كلها .

ولا عجب ، فهو لم يكن يونانياً ، بل لم يكن أوروبياً ، إنما كان إفريقيًا . ولا عجب بعد ذلك أن يكون التفكير الديني الغربي الذي تأثر بأوغسطين أشد

P. Courcelle : 158

(١) كورسيل :

(٢) راجع كتاب مارو :

H. I. Marrou : *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique* (Paris 1938)

288 - 290.

(٣) راجع اسم الشهير لاوغطين في « الاعترافات » (الكتاب السابع لقصة ٢٩) -

التأثر مشبعاً في ناحية منه على الأقل بروح التفكير العبرى وروح مسيحية لا أثر فيها لفلسفة اليونانية .

ونجد دليلاً واضحاً على ذلك في محاربة أوغسطين - وهو أسقف أفريقيا - لأنبياء ييلاج (Pélage) في أفريقيا وإيطاليا . فييلاج ، الذى يقال عنه انه كان راهباً إيرلندياً ، دافع عن النفس الانسانية وعدم فسادها بالخطيئة الأصلية ، وعن طيبة الانسان الطبيعية . فوجد في ذلك أوغسطين ادعاءً كاذباً ودلالة على كبرياء صادر عن الخطيئة ذاتها ؛ وبين بالرجوع إلى آيات العهد القديم ورسائل بولس ، إن إرادة الانسان لا تعمل الخير إلا بتوجيه الله . - ولهذا الحسام بين ييلاج وأوغسطين تاريخ طويل في الفكر المسيحي . فهو الحسام بين أصحاب مذهب الحرية وأصحاب مذهب القضاء والتدرج ، بين المتفائلين والمتشائمين ، تجدد مرات بعد أوغسطين وخاصة في نهاية العصر الوسيط ، وفي عصر الاحياء ^(١) . واستمر حتى نهاية القرن السابع عشر ، وتلون به فلسفة الحرية في هذا القرن : فقام النضال الشهير بين أنبياء ييلاج من اليسوعيين ، ومن تلاميذهم ديكارت ، وبين أنبياء أوغسطين من رجال بور رويال ، وتليذهم بسكال ^(٢) . واستمر النضال حتى خمدت جذوته بجمود الروح الميتافيزيقية .

ولا شك أن الأفلاطونية في ذاتها ، وكما أولها أباء الكنيسة الشرقية ، كانت متفائلة بصدد الارادة الانسانية . ولسقراط جملة شهيرة تقول إن الانسان

== حيث يقارن بين «الكلمة» عند الأفلاطونيين و«الكلمة» عند المسيحيين .

(١) راجع في هذه النقطة كتاب :

Cassirer (E) : The Platonic Renaissance in England (London 1953) , 96.

(٢) راجع كتابنا بسكال : (دار المعارف القاهرة ١٩٥٦) (٦١ - ١١٤)

لا يفضل الشر بارادته . وقد أعلت محاوره « الوليمة » شأن الحب وجعلت منه روحاً متغافلاً في العالم رابطاً له ، ووسيطاً في ذات الوقت بين الانسان والآلهة . ثم كانت رؤية الخير في « الجمهورية » هدف التأمل الفلسفي ، لأن في الخير مبدأ الوجود وعلة المثل ، وان تمدهما الخير . وجاءت محاوره « طيباوس » في نهاية الأمر تعتبر العالم صنع إله خبير يتأمل المثل أثناء صنعه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى التفاوت بين الموقف الذي مثلته محاوره « طيباوس » أجمل تمثيل وبين موقف « فيدون » ، بين الموقف الذي يتأدى منه الفيلسوف إلى الله عن طريق مشاهدة العالم ، وبين الموقف الذي يتأدى منه إلى الله بترك العالم ، وكان هذا الأخير موقف « فيدون » . - إلا أنه يجب علينا أن نلاحظ أن الموقفين أفلاطونيان ، ولا يفترض ترك العالم تشاؤماً كاملاً بالضرورة ، أو اثباتاً لوجود شر مطلق في العالم أو في الانسان على الأقل . وحجة النذكر ذاتها التي تفترض « هبوط » النفس من عالم المثل دليل على ذلك . فهي تقضى بأن تكون النفس آتراً من آثار عالم المثل ، وتفترض في النفس معالم المثل ذاتها ، أو على الأقل ارادة في النفس للمودة إلى المثل ، وقدرة فطرية طبيعية على تلك المودة . وهذا مخالف بالتأكيد لرأى الأوغسطينيين في الخطيئة وأصلها ، ويجانب رأى خصومهم المتفائلين .

لعلنا نفهم الآن لماذا بقيت محاوره « فيدون » مجهولة لغالية آباء الكنيسة الغربية : وعمدة هؤلاء في العصر الوسيط توماس الأكويني ، لا يرجع إلا إلى « طيباوس » ، وإلى « طيباوس » كما طالعه أفلوطين . وهذا السبب ذكرناه : لأن « طيباوس » بهم بالله وبملاقته بالعالم ، ولا يعنى بمسألة الانسان وارادته ،

كما هو الأمر في « فيدون » . أما بصدد المسائل الانسانية فرجعه أو غسطين ، وهناك احتمال بأن « فيدون » كان معروفاً لبعض الآباء الفرنسيين وبالأخص لروجر بيكون^(١) . ولعل شيئاً من آراء « فيدون » في قدرة النفس على الوصول الى الله ، قد أثر في تفكير الفلاسفة الفرنسيين فيما بعد ، وخاصة في فلسفة دانز سكوت (Duns Scot) ، ومعارضة هذا الأخير لتوماس معروفة . ولكن الغلبة كانت لتوماس وللأوغسطينية حتى عصر الاحياء .

جاء عصر النهضة في ايطاليا عصر احياء للثقافة اليونانية بوجه عام ولؤلؤات أفلاطون بوجه خاص : فرجال هذا العصر طالعوا أفلاطون في الأصل وترجموه إلى اللاتينية ترجمة دقيقة ، وعلقوا عليه وشرحوه كما فعل العرب بكتب أرسطو . وبلدت حماسهم لأفلاطون إلى حد مقارنة كتبه بالكتب المنزلة ومقارنة أفلاطون نفسه بموسى النبي . وأعطوا المنزلة الأولى في مطالعاتهم لمحاورات فايدروس والوليمة وطيباوس على المحاورات الأخرى ، واعتمدوا في فهمها على تعليقات أفلوطين . ووجهوا هم أيضاً اهتمامهم إلى المسائل المتعلقة بالعالم ونظامه ، واعتبروا الحب القوة السارية في الكون ، الرابطة بين أجزائه^(٢) . لذلك لم يذكروا « فيدون » إلا في النادر .

وقد استمر تيار الاحياء في أوروبا بين ايطاليا وفرنسا حتى أواخر القرن

(١) راجع طبعة ريموند كليانسكي Raymond Klibansky لترجمة لاتينية لثيبودون
ظهرت في القرن الثاني عشر في مجموعة : Corpus Platonicum Medii Aevi

(٢) راجع :

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie 1. 739 - 753 ; 776 - 786.

وكتاب كاسير

CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England (London 1953) .

السادس عشر واستمر في إنجلترا أثناء القرن السابع عشر : ابتدأ فيها قبل الثورة على كنيسة روما وعامر تلك الثورة ، وبقي فعالا بالرغم من اعتناق الانجليز عقيدة الإصلاح المنشأمة في الدين والمترزمة في الأخلاق . ويمثل التيار الأفلاطوني في ثواسط القرن السابع عشر جماعة من أساتذة جامعة كامبردج عرفت فيما بعد بجماعة « أفلاطوني كامبردج » .^(١) دعا إلى مبادئ الأفلاطونية لأول مرة بنيامين هو تيشكوت (Benjamin Whitecote) ، وكان رجلا فاضلا ، وواعظا قديرا . وتلذذ له هنري مور (Henry More) مراسل الفيلسوف ديكارط . وتزعم المدرسة بعد ذلك رالف كادورث (Ralph Cudworth) مؤلف « النسق الصحيح للعالم المقول »^(٢) الذي اهتم الفيلسوف باركلي .

قام هؤلاء الرجال في إنجلترا ضد البيورثان (puritans) أي المترزمين من البروتستانت ، وضد تزمهم في الدين وتمصبهم لحرفية الكتاب المقدس ؛ كما قاموا ضد الفلاسفة والعلماء الآليين أمثال ديكارط وهوبز . ولكادورث كما لمور مواقف ضد الآلية عبر عنها كادورث بحملته الشهيرة « إن الآلية اعتراف بالـكفر والزندقة » .

طالعوا كرجال عصر الاحياء محاورتي « الولية » وفايدروس ، ولم يذكروا « فيدون » . أما الذي طالع فيدون ، وفهمه فهو فيلسوف عاش بعدهم . نشأ بعيدا عن تأثيرهم في الظاهر ، ثم اعترف بدينه لهم في أواخر حياته : نقصد باركلي

(١) Cambridge Platonists راجع فيهم الكتاب السابق وخاصة المتصول

١٦٤٢ ، ٣ ، ٤

(٢) The true Intellectual System of the Universe ظهر سنة ١٦٨٢ م

مؤسس الفلسفة اللامادية ومؤلف كتاب « مبادئ المعرفة الانسانية » الذى طبع
بلندن فى عام ١٧١٠ .

ولباركلى فلسفة عظيمة لا تقصد الدخول فيها الآن ، وإن كنا لا نشك من
ناحيتنا فى تأثير افلاطون فيها منذ نشأتها . وقد نشأ باركلى بطبعه مفكرا يحترم
التجربة ، وطالع لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية . ولاحظ باركلى أن
تجربته الشخصية تؤديه إلى إنكار أشياء اعترف بها لوك ، وقبول أخرى
أنكرها لوك أو جهلها أو لم يفهما : فاثبت وجود الله ومعانيه الأزلية ، ثم أثبت
وجود النفس الانسانية ، وبين طبيعة معرفتها لها ، ولاحظ سلطة النفس فى
التجربة والملم والاخلاق . فاعتبر النفس لذلك صورة لله وشبهها له ^(١) . ولكنه
أنكر الجوهر المادى ، وأنكر أن العالم مادى ، بل أرجعه إلى مجموعة أفكار
أى إلى سلسلة مناظر وأحداث يظهرها الله للنفس ، ويشركها فيها . فتربط النفس
بين تلك الأحداث بقوانين تستقرها استقرارا بفضل الملاحظة المستمرة ، ثم
تستغلها لأجل العمل والتطبيق .

ولم ينوه باركلى فى كتبه الفلسفية المعروفة إلا بالمؤلفات التى قام لمعارضتها
وتفنيد آرائها . واستمر فى مؤلفاته ينقد التجريبيين من أمثال لوك حتى بلغ شيخوخته .
وعندئذ وقع تحت تأثير أحداث شخصية أدت به إلى تأليف كتاب سماه
« السلسلة » (The Siris) ضربا كل الفرابه ، يشابه فى أسلوبه كتب عصر
الاحياء الايطالى والانجليزى ، بل كتب العصر الاسكندرى اليونانى والمسيحى .

(١) محاورات بين هيلاس وفيلونوس

Dialogues , in Works of Berkeley , edited by Luce and Jessop,
London 1949 ; II , 231 - 232).

يُنْتَقَل بَارَكْلِي فِي هَذَا الْكِتَاب مِنْ أَوَّلِي الْمَوَادِّ الطَّبِيعِيَّةِ كَالْأَمْلَاحِ وَالْأَحْضَاءِ صَاعِدًا إِلَى أَسْمَى الْمَبَادِيءِ وَالْعَالِلِ فَهُوَ يَنْتَهِي بِعَقِيدَةِ الثَّلَاثِ الْأَقْدَسِ مَارًا بِالْهَوَاءِ فَالنَّارِ فَالنُّورِ فَالنَّفْسِ فَالْعَقْلِ فَالْوَحْدِ ، أَيْ أَفْثَهُ أَوْ الْخَيْرِ . وَلَا يَنْتَقِلُ بَارَكْلِي مِنْ فِكْرَةٍ إِلَى أُخْرَى ، وَمِنْ مَرَحَلَةٍ فَلِلسْفِيَّةِ إِلَى مَرَحَلَةٍ جَدِيدَةٍ ، إِلَّا بَعْدَ التَّوْبِيهِ بِطَالَمَاتِهِ وَمَصَادِرِ تَفْكِيرِهِ ، عَلَى عَكْسِ عَادَتِهِ فِي مَوْلاَفَاتِهِ السَّابِقَةِ . يَذْكُرُ مَعَ الْمُرَاجِعِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفَلْسَفِيَّةِ كُتُبَ رِجَالِ عَصْرِ الْإِحْيَاءِ الْإِيطَالِيِّ ، ثُمَّ يَضِيفُ إِلَى هَذِهِ وَتِلْكَ مَجْمُوعَةً مِنْ مَوْلاَفَاتِ الْعَصْرِ الْإِسْكَندَرِيِّ تُشْمَلُ أَفْلُوطينَ وَبِئِلِيخوسَ وَأَبْرُقْلِسَ وَمَوْلاَفَ الْكُتُبِ الْمَرْمِيَّةِ ، ثُمَّ يَرْجِعُ فِي الْمَاضِي حَتَّى أَرِسْطُو وَأَفْلَاطُونِ وَبَارَكْلِي كَرِجَالِ عَصْرِ الْإِحْيَاءِ الْإِيطَالِيِّ وَالْإِنْجِلِيزِيِّ مَفْرَمٍ بِمَحَاوِرَاتِ « الْوَلِيَّةِ » ، « وَفَايْدَرْوسِ » ، « وَطِلْيَاوسِ » وَلِسْكَتِهِ يَتَبَيَّنُ عَنْهُمْ بِذِكْرِ « فِيدُونِ » وَاقْتِطَافِ عِبَارَاتٍ مِنْهُ وَالتَّعْلِيْقِ عَلَيْهَا .

وَلَدِينَا فِي الْفَقْرَةِ ٢٦٠ مِنْ كِتَابِ « السَّلْسَلَةِ » هَذَا إِشَارَةٌ صَرِيحَةٌ طَوِيلَةٌ لِمَوْقِفِ مِنْ أَمِّ مَوَاقِفِ « فِيدُونِ » فَهُوَ يَقُولُ : « بَرِي سَقْرَاطُ فِي « فِيدُونِ » (٩٧ >) أَنَّ الْمَفْكَرَ الَّذِي يَقْتَرِضُ انْتِظَامَ الْأَشْيَاءِ بِفَضْلِ عَقْلِ أَوَّلٍ لَيْسَ فِي حَاجَةٍ لِقَدْكَرِ عِلَّةٍ أُخْرَى . وَيَلُومُ سَقْرَاطَ الْعَلِيَّيِّينَ لَوْقُوفِهِمْ فِي التَّفْسِيرِ عِنْدَ الظُّوَاهِرِ ، وَلِتَجَاهَلِهِمُ الْخَيْرِ ، أَيْ أَقْوَى الرُّوَاطِ الَّتِي تُصَلِّ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ ، وَلَعَدِمَ تَمْيِيزَهُمْ بَيْنَ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْعَالِلِ الْمَصَاحِبَةِ لَهُذِهِ .

إِنَّمَا نَتَعَرَفُ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ التَّعْلِيلِ الْمِيتَافِيزِيْقِيِّ الَّذِي يَثْبِتُهُ سَقْرَاطُ فِي نِهَآيَةِ الْمَحَاوِرَةِ رَدًّا عَلَى اعْتِرَاضَاتِ سِيْبِيَسَ ، وَيَبَيِّنُ فِيهِ سَمُو الْعَالِلِ الْغَائِيَّةِ عَلَى الْعَالِلِ الْمَادِّيَةِ وَالْمِيكَانِيكِيَّةِ . وَلَا يَمْعَلُ بَارَكْلِي فِي قَفْرَتِهِ هَذِهِ إِلَّا عَلَى إِعَادَةِ نَصِّ « فِيدُونِ » (٩٧ >) وَالتَّصْدِيقِ عَلَيْهِ ، لِأَنَّ فِيهِ التَّعْلِيلَ الْحَقِيقِيَّ لظُّوَاهِرِ الْعَالَمِ .

ولا شك في نظرنا أن باركلي الذي درس فيدون ودرّسه بجامعة دبلن في شببته ، قد طالع المحاورة المذكورة منذ مدة طويلة . ولا شك أن نص « فيدون » الذي رجع إليه في آخر كتبه ، كان حاضرا في ذهنه عندما كتب « مبادئ المعرفة الانسانية » (الصادر في عام ١٧١٠) . وخاصة عندما كتب الفقرة ١٠٧ من هذا الكتاب الأخير ، والتي يقرر فيها نفس الرأي وبذات العبارة تقريبا . يقول : « ان الفلاسفة يعشون عندما يسمعون وراء علل فعالة غير العقل فما دام العالم كله صنع فاعل خير حكيم وجب عليهم البحث عن العلل الفاعلة للأشياء ... »

وكان انكار باركلي في هذه المباحة لتفسير الميكانيكي المادى نتيجة من نتائج الفلسفة اللامادية التي طلع بها - وهو في عنفوان شبابه - ضد فلسفة أوروبا وعلمائها من ديكارت إلى نيوتون . ولكن لعل ذلك الانكار ، بل لعل المذهب اللامادى ذاته لم يكونا من بنات أفكاره هو وحده ، بل جاء ثمرة مطالعته للكتب القديمة .

ولا شك أن باركلي قد طالع كما ذكرنا محاورة « فيدون » مع غيرها من محاورات أفلاطون أثناء دراسته وتدريبه بجامعة دبلن . ولا شك أن تلك المطالعة مع مطالعة ملبرانش المتأثر بالأفلاطونية كانت من العوامل التي وجهته إلى اعتبار العالم مجموعة ظواهر ، أو مناظر وأحداث كما قلنا ، تشهد بفعل الله . ولكنه لم يصرح بدينه لأفلاطون إلا في سنى شبخوخته عندما تحلّت أفكاره ، وانحلت - إذا صح القول - إلى ذكرياته ومطالعاته الماضية .

وباركلي في نظرنا مثال عظيم على انسان جمع في عقله بين عبقرية الفيلسوف الحديث المتصل أشد الاتصال بالعلم وتطوّر الأفكار ، وبين عبقرية رجل عصر

النهضة والاحياء في صورتيهما الايطالية والانجليزية . انه مثال عظيم على انسان جمع بين عقلية الفكر العلمى الحديث وبين عقلية فلسفية قديمة وحديثة معاً ، هى عقلية العصر الاسكندرى اليونانى والمسيحى ، والى ظهرت ابتداءً من فيلون وامتدت حتى عصر الاحياء الأوروبى .

ولكن باركلى كان أيضاً من رجال القون الثامن عشر . وفلسفات هذا العصر بما فيها فلسفة باركلى ذاته فى تطور وحركة نحو تفكير من نوع جديد ، نحو فلسفة اتخذت فى بعض الأحيان صورة التهكم على القيم الروحية التى نادى بها باركلى ، واتخذت فى أحيان أخرى طابع الشك فى تلك القيم ، ثم اتخذت أخيراً فى نهاية القرن صورة النقد ، كما نجدها عند كنفط .

وسؤالنا الآن : ما الذى تم لفيدون ولما فيها من أقوال وحجج فى عصر

النقد وبهذه ؟

إن الفلسفة النقدية هى المحاولة التى قام بها الفيلسوف الألمانى كنفط للفحص عن قيمة معارفنا فى ضوء الدراسات العلمية الحديثة ، رياضية كانت أم طبيعية : ويؤدى ذلك الفحص إلى ضرورة التمييز بين ما نعلمه وما نفكر فيه ، بين موضوعات معرفتنا ، وموضوعات تفكيرنا ورغباتنا . ومن بين هذه الموضوعات التى نفكر فيها ونرغب فى وجودها دون أن نعرفها ، موضوع النفس وخلودها . ولم يكن كنفط فى ثورته على الفلاسفة الذين يدعون معرفة مايفكرون فيه ويرغبون فى وجوده ، ثائراً فحسب على الفلاسفة القدماء كأفلاطون وأرسطو ، أو على فلاسفة القرن السابع عشر أمثال ديكارت ولينتز ومالبرانش . أنه كان ثائراً أيضاً ، وأولاً على هؤلاء الذين كانوا يكررون فى عصره — أى فى عصر النقد

العلمي والفلسفي - أقوال أفلاطون وغيره دون أن يحاولوا حتى صياغتها في أسلوب الفكر المعاصر . ومن بين هؤلاء . اختار كنط في موضوع خلود النفس رجلا هو مومي مندلسون - (Mendelssohn)^(١) - من تلاميذ المدرسة العقلية التي تزعمها لينتز في العصر الحديث - حاول أن يجيب بصدد الخلود حجة من حجج أفلاطون القديمة^(٢) : على التي تستنتج بساطة النفس من مشابقتها لموضوعاتها العقلية ، كما تستنتج من تلك البساطة عدم تعرض النفس للانحلال^(٣) . ويعترض كنط على مندلسون بأن الاستنتاج غير مقبول ، وبأنه لا يتفق بأي حال من الأحوال مع شروط النقد العلمي والفلسفي . فالنتيجة التي يدعيها مندلسون - بعد أفلاطون - لا تنطبق إلا على ما كان في مطلق الأمر شيئا بالمثل أي ماهية من الماهيات . ولكن النفس التي يدعي الفيلسوف إثبات خلودها ، هي نفس كائن حي ، مرتبطة بشروط الحياة بوجه عام ، وبشروط البدن بوجه خاص . وإن صح أن في النفس بساطة تميزها عن البدن المركب والمعرض إلى الانحلال ، فإن هذا لا يمنعها من أن تكون قبل كل شيء موجودا من موجودات العالم . وهذه النفس الموجودة في العالم هي التي يراد إثبات خلودها أي بقائها واستمرارها في الوجود . وعلى ذلك فحجة مندلسون - أفلاطون غير مقبولة ولا تؤدي إلى نتيجة مفيدة . أما العلم الحديث فهو يفترض في العالم طاقة ونشاطا محفوظين ثابتين . ومن الواضح أن ثبات الطاقة للموجودات المادية ليس معناه خلود النفس ، أي ثبات وجودها بعد الموت ، فإن الثبات الطبيعي يصح

(١) ولد في عام ١٧٢٩ من أسرة إسرائيلية وبوفى عام ١٧٨٦ . وقد أرسل له كنط خطابات فلسفية هامة في عام ١٧٨٣ .

(٢) راجع نص « فيدون » ٧٨ ب - ٧٩ أ .

(٣) وذلك في كتاب عنوانه « فيدون » أصدره مندلسون في عام ١٧٦٧ .

عن العناصر المنحلة ولا يقتضى بقاء وحدة حقيقة كما هو الأمر فى النفس . أجل ! إن للنفس نشاطاً وطاقة تتمايزان على طاقة البدن ، مادامت مظاهر النفس تباين مظاهر البدن . ونشاط النفس يبرز لنا فى صورة الشعور والوجدان . سواء كان الشعور تذكر أم انتباهاً ، أم تجريداً ، أم ابتكاراً . وواضح أن هذا النشاط يختلف عن طاقة المركبات التى تتفرق عناصرها وتبديد . ولكن ما الذى يدلنا على أن النشاط أياً كان لا يمتد ؟ أو بتعبير العلم الحديث : إن كانت الطاقة محفوظة ، فما الذى يمنعها من الانحطاط والتدهور ؟ وإن كان السكم والمقدار محفوظين ، فما الذى يمنع تدهور الكيف واتقاله شيئاً فشيئاً - فى صورة انحطاط متصل - إلى الصفر ^(١) ؟

هذا هو اعتراض كمنط على خلود النفس وعلى تلك الحجة التى استمدها مندلسون من « فيدون » . والاعتراض كما هو ظاهر ، لا تؤيده مبادئ المنطق والنقد الفلسفى وحدها ، تلك المبادئ التى تتعارض ومعرفة ما لم يكن خاصية لشرط التجربة ، بل تؤيده وثبتة قوانين العلم الطبيعى الحديث جداً . وأن كمنط فى اعتراضه باحتمال خمود نشاط النفس والشعور ، إنما يمبر فى لفته عن القانون الطبيعى الذى كان كارنو (Carnot) ، العالم الفرنسى ، يفكر فيه فى ذلك الوقت بالضبط : تقصد قانون انحطاط الطاقة ، الذى يقتضى بأنه إذا كانت الطاقة بوجه عام محفوظة فى العالم ، فهناك طاقات متجهة فى كيفها إلى التدهور

(١) راجع كمنط « قد العقل النظرى » ترجمة كسب سميث

Critique of Pure Reason

translated by Norman Kemp-Smith (London 1933) 372 - 373 ,

راجع فى هذه النقطه أيضاً مقال جيرو

Guéroult : Revue de Métaphysique et de Morale 1926, P, 487 à 488.

والانحطاط ، بمعنى أنه لو أردنا مثلاً تحويل الطاقة الميكانيكية البحتة إلى طاقة حرارية
أنهبت الطاقة إلى الانحطاط ، وإذا تم في العالم تحويل الطاقة الميكانيكية كلها إلى
الطاقة الحرارية ، فالطاقة - في كیفها على الأقل - منجبة حتماً إلى الانعدام .
واضح أن طاقة النفس كيف بحت ، وأنها على كل حال مرتبطة بالطاقة الحيوية
التي قد لا تختلف في أساسها عن الطاقة الحرارية . وعلى ذلك أصبحت الطاقة
النفسية معرضة للانحطاط ثم للزوال .

هذا هو في الحقيقة الاحتمال الذي يعترض به كنيكس على ادعاءات مندلسون .
ومن يفكر في الاعتراض يلاحظ أنه صورة حديثة للاعتراض القديم الذي أقامه
سبيس في الجزء الثالث من « فيدون » ، والذي تذكره جيد التذكر .
فسبيس يوافق سقراط على استدلاله بالتذكر « على سبق وجود النفس ، ولكنه
غير مقتنع بالاستدلال على خلودها ، بمقتضى مشابقتها للمثل . فهذه المشابهة المبدئية
لا تؤدي إلى نتيجة مفيدة ، لأن النفس مرتبطة في وجودها بالبدن سواء اعتبرنا
حياتها الحاضرة هي الوحيدة أو اعتبرناها إحدى مراحل التقمص . وفي كلتا
الحالتين هناك احتمال لتلك النفس التي تُحيى البدن بأن يذوب نشاطها مع انحلال
البدن وموته . ويعترف سقراط في رده على سبيس بضرورة عدم الاكتفاء بما
يقوم بين النفس والمثل من مشابهة ، وبأنه ينبغي أن نقرر مع ذلك أن النفس
تنتمي إلى المثل لا بمعنى غامض مطلق ، بل إلى مثال معين ، هو « مثال الحياة » ؛
ويكون هذا المثال هاتماً التريية . وإذا كان مثال « الحياة » يتناظر وحقيقة
الموت ، فالنفس التي ترجع إلى هذا المثال المعين لن تموت ، إنما خالدة
(فيدون ١٠٦ ج - ١٠٦ د) .

ويتضمن رد سقراط هذا أمرين : أولهما ، اعترافه بأن النفس وجود ،
وبأنها تتمايز إذن من عالم المثل ، أى عن عالم الماهيات ، وثانيهما ضرورة ربط
وجود النفس بحقيقة الحياة ومبدئها ، وهذا معناه أنه لا يمكن الفصل فصلا تاما
بين النفس وبين وظيقتها بالنسبة للبدن ، أى أحياء البدن .

غير أن كنت - الذى لم يفحص فى « قد العقل النظرى » مشكلة الخلود
فى ضوء معالجة « فيدون » لها - لما كان يقتنع برد سقراط هذا مهما كان
من وجهة الاعتبارين السابقين : وذلك لأن الرد يتضمن تفسير الوجود
- والخلود هو وجود لامتناه - بالثال أى بالماهية . فهو إذن من قبيل « الدليل
الوجودى » الذى يستنتج وجود كائن من افتراض معرفة ماهيته . ومثل هذا
الدليل لا يصح قبوله فى عالم المعرفة المرتبط لا بالماهيات بل بشروط الوجود
المحسوس . أما أن تكون « الحياة » مبدأ مفسرا لظواهر العالم ، كما يدعى سقراط
فى رده ، وكما تتضمن ذلك حجة تضاد ، فهذا ما لا يمكن العلم أن يأخذه به . هذا
لأن العلم لا يعنى بالحياة ، ولا يعترف باستقلالها البدنى ، إنما يعنى بالظواهر
وقوانينها ليس إلا .

وربما وجب أن نسجل هنا أن موقف كنعط من مسألة الحياة مرتبط بموقفه
الفلسفى العام وبموقف العلم فى زمنه . ولا بد لنا أن نتساءل الآن عما إذا كان
تطور علم الحياة لا يودى إلى حل فلسفى جديد لمسألة علاقة النفس بالبدن ،
وبالتالى لمسألة الخلود ذاتها . لذلك وجب أن نختم دراستنا هذه بالفحص عن
موقف برجسون الفيلسوف المعاصر الذى درس مشكلة الحياة فى ضوء تطور
العلوم بوجه عام ، وعلم الحياة بوجه خاص .

ولكن لا شك أيضا أن الموقف كنعط قهيبه ؛ بل لا شك أن من طالع

لأنها مترابطة في عقل أفلاطون ، وفي تلك التجربة التي كانت تجربة معلمه سقراط ، تجربة حياته وموته : مشكلة خلود النفس ؛ مشكلة تفسير النفس والعالم ، ثم مشكلة حياة الانسان وموته . مشكلتان فلسفيتان ، ومشكلة أخلاقية دينية . ولكن المشكلات الثلاث مترابطة ، بما أن مشكلة خلود النفس لا يمكن حلها كما رأينا إلا في ضوء المبادئ التي تفسر العالم ومصير ذلك العالم ، وبما أن مشكلة خلود النفس هي ذاتها مشكلة إمكان اتصال النفس الانسانية بالاله أثناء حياتنا هذه وبعد الموت .

وربما لم توضع المحاوره توضيحا تاما أن هناك حلا واحداً للمشكلات الثلاث المترابطة . وأن هذا الحل ليس فلسفياً غريباً ، بل أنه فلسفي وديني معاً ، وربما كان دينياً أو صوفياً - كما نرى - أكثر مما كان فلسفياً ، وذلك إذا اعتبرنا التصوف قمة الحياة الدينية والتفكير الديني .

ويتضح هذا الحل الذي لا نجد له صريحاً في المحاوره ، أو يتضح شيء منه على الأقل ، عند أفلوطين وعند آباء الكنيسة الشرقية ، بل عند كنت نفسه الذي لم يستطع حل مشكلة الخلود إلا في ضوء الأصول العملية الأخلاقية .

ونظن برجسون في إشاراتِهِ إلى المشكلات التي أثارها المحاوره وفي حله لها يتخذ طريقاً قريباً لذلك الذي سلكه كنت من قبل : فهو يعترف في عدة مواضع ^(١) ، وبنوع خاص في نهاية الفصل الثالث من « منبعا الأخلاق والدين » بأن الحل النظري الذي اتخذه أفلاطون لمشكلة الخلود حل نهائي ، وحل عظيم

(١) راجع « الطائفة الروحية » : ٥٨ - ٦٠ ؛ « منبعا الأخلاق والدين » : ٢٧٩ - ٢٨٢ ؛ ثم « الفكر والحركة » : ٦٦ - ٦٧ ؛ في مؤلفات (Oeuvres) برجسون الكاملة P. U. F 1959 (Paris)

في الوقت ذاته . وسبب ذلك واضح : وهو أن الحل يستند على مبادئ نظرية نهائية ، أى على الماهيات والمثل ، بينما كانت مشكلة الخلود مرتبطة بمحياتنا هذه ، وبتجاربنا فيها . والأمر الأكيد هو أنه ليس هناك أى أمل في حل المشكلات الساجدة إلا في ضوء تجاربنا المتنوعة . والتجربة التي تعرفها الفلسفة الحديثة من نوعين على الأقل ^(١) : تجربة علمية ، وتجربة عملية ، أى أخلاقية دينية . ولا شك أن كمنط قد وضع المسألة الوضع المناسب عندما تساءل عما إذا كان العلم - أى التجربة العلمية - يؤيد الحل الأفلاطوني النظري ، أو ينكره ، وعند ما لاحظ أن مسألة النفس متصلة بمسألة طاقاتها ، وباحتمال خلود تلك الطاقة . وقد رأينا كمنط يتجه في حله للمسألة الاتجاه الذي اتخذه العلم الطبيعي منذ وقته ، عندما اعتبر هذا العلم بعض مظاهر على الأقل من الطاقة العالمية متجهة إلى الانحطاط والتدهور .

ويشير برجسون في «التطور الخالق» مسألة انحطاط الطاقة في علاقته بالمادة من ناحية ، وبالحياة من ناحية أخرى . وخلاصة موقفه أن انحطاط الطاقة لا يدل إطلاقاً على عدم صحة مبدأ حفظ الطاقة ، أو على خطأ مبدأ الجبرية الطبيعية ، وذلك إذا اعتبرنا هذا الأخير في حدود العلم الطبيعي ، أى إذا اعتبرناه تعبيراً عن التغيرات المادية البحتة . فهذه لاشك خاضعة لمبدأ الحفظ وبالتالي لجبرية . - ولكن النظر الفلسفي للعلم والعالم المادى لا يمكن أن يقف عند حقائق العلم الطبيعي ، ولا بد أن يعتبر حقائق علم الحياة أيضاً ، ثم حقائق النفس ، وما يكشفه حدس النفس في أعماقها . والنظر الفلسفي كما يظهر لنا في كتب برجسون ابتداء من «المقال» في عام ١٨٨٩ ، وخاصة في «المادة والذاكرة» ، هو الذى جمعه يعتبر

(١) أو ثلاثة ، كما سترى (انظر ص ٢٤٨) ،

حقيقة العالم ديمومة ، أى حركة وتغيرا من النوع الذى يلحس شعورنا فى أعماق النفس . وفى ضوء حدس تلك الديمومة التى يُعْمَلُ منها نسيج العالم ، تبدو لنا المادة ، أو يبدو لنا الامتداد الذى يدرسه الطبيعى ، ديمومة مخففة مبددة ، وتبدو لنا عندئذ الطاقة المادية متجهة بالضرورة إلى التدهور والانحطاط ^(١) .

أما إذا نظرنا إلى مظاهر الحياة والطاقة الحيوية وجدنا أنها تمتاز بتركز الديمومة إذا قورنت بالطاقة المادية ، بل وجدنا فوق ذلك أن الجبرية التى تصح عن العالم المادى كما يدرسه العلم ، أن هذه الجبرية لا تعبر إلا تعبيرا سطحيا عن مظاهر الطاقة الحيوية ، وأنها لا تعبر عنها إلا لقيام علاقة وثيقة مستمرة بين تيار الحياة الجارف ، وبين مظاهر الجود التى لا مفر من أن يحلها التيار . ومن شأن هذه العلاقة أن يقوم التيار أمانا وبشمايز لا فى صور أنواع نباتية أو حيوانية نخسب ، إنما فى صور أفراد وشخصيات ^(٢) . وإذا ارتفعنا فوق المظاهر البيولوجية البحتة للديمومة إلى مظاهر حياة النفس ، وإلى ديمومة الشعور ، وجدنا الديمومة أكثر تركزا ، وظهرت لنا الطاقة أبدا ما تكون عن الجبرية الطبيعية ، أى ظهرت لنا الحرية فى آتم معانيها . ومن ثم ، فتطور الديمومة لابد من اعتباره كما قال برجسون تطورا خالقا ، أى تطورا نحو الخلق ، وبالتالي تطورا وحركة نحو اتصال الحياة وانتصارها ، تطورا نحو الخلود ^(٣) .

ولكن التطور لا يمكن أن يتجاهل الموت ، بل لا يمكن أن يناقض اتجاه الديمومة ، اتجاه الطاقة الحيوية ، والطاقة الشمورية أيضا ، نحو الانحطاط والتدهور كما قال كنيط ، أى الاتجاه نحو الجود . وهل يمكن فى هذه الحالة أن يقوم احتمال

(١) راجع « المادة والذاكرة » ص ٢٧٩ . ثم « التطور الخالق » ص ٢٤٤

(٢) راجع « منبج الأخلاق والدين » ص ٢٧٢ .

(٣) « التطور الخالق » ص ٢٧٩ .

قوى لصحة الخلود ؟ وضع برجسون هذا السؤال في كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ، وهو نفس السؤال الذى أجاب عليه سقراط بضرورة تفسير خلود النفس بواسطة مثال « الحياة » . وقد رأينا اتجاه كمنط إلى عدم اعتبار هذا الرد مرضيا في ضوء تطور العلم ، في ضوء النقد العلمى والفلسفى .

وإننا نجد مبدأ الحل البرجسونى - وحلول برجسون باعترافه الشخصى^(١) ليست نهائية ، بل لا تعدو أن تكون محاولات يقوى احتمال بعضها أو يضاف حسب الأحوال - في « التطور الخالق » . ولا شك أن المادة تمتاز كل التمايز عن مظاهر الحياة ، بحيث يمكن اعتبارها - وذلك بمعنى غير مباشر - أقوى دليل على حقيقة الخلق . إنها لا تحمل المظاهر الخلاقة ذاتها . ولعلكن الحياة البيولوجية بل الحياة النفسية أيضا متجهة في نهاية الأمر وفي الظاهر على الأقل ، إلى الجمود والتلاشى ، أو على الأقل إلى الانحطاط والتدهور . وإن صح ذلك ، لما أمكننا أن نلصق حقيقة الخلق ، بل لما أمكننا أن ندرك الحياة في أصلها ، أى خارج مظاهرها بالذات . ومعنى ذلك أنه يمكن تصور الخلق في مستويين متميزين : مستوى مظاهره من الجماد إلى النفس ، ومستوى حقيقته الأصلية ، أى في مركز الخلق ذاته ، دون أن نستطيع أن نسمى هذا المركز لهما أو خالقا بالمعنى الدقيق^(٢) . وإذا كانت مظاهر الخلق متجهة إلى التدهور فالمركز الخلاق هو الخلود ذاته ، هو الحياة في أصلها .

الخلود واضح في أصل الخلق ومركزه . ولكنه ليس كذلك في مستوى الخليفة ، في مستوى مظاهر الخلق . هذه هي النتيجة الفلسفية التى لا تمارضها التجربة

(١) « الطاقة الروحية » ص ٨٨ .

(٢) « التطور الخالق » ص ٢٤٩ .

العلمية في ميدان على الحياة ، وهى النتيجة التى وصل إليها برجسون في « التطور الخلاق » ، وهى تنفى على الأقل أن التجربة العلمية لا تؤدى إلى تقرير الخلود ولا إلى فهمه .

ولكن التجربة العلمية ليست التجربة التى قد نفيدنا فى مسألة الخلود . وحيث أن الأمر متعلق بخلود كل نفس ، فلا بد من الاعتماد أيضا على تجربة أو تجارب متصلة بالنفس الفردية . ويشير برجسون فى كتابه الأخير « منبعا الأخلاق والدين » إلى نوعين من التجربة النفسية قد يعيننا فهمها على وضع مسألة خلود النفس وضعا يقدمنا نحو حلها : تجربة الحياة المتعاقدة للنفس وهى قائمة عند جميع الناس ؛ وتجربة ثانية غير اعتيادية عند بعض الناس . تجربة التذكر من ناحية ، وتجربة التصوف من ناحية أخرى . — أما التذكر فهو فى تمايز أفعاله وهما ظاهره عن الادراك الحسى يدفع بنا إلى الماضى الغير الفعال ، إلى الماضى الغير المرتبط بالبدن ، والمتحرر من مطالب البدن الحاضرة . إن التذكر يدفعنا إلى ما لم يكن منظورا ولا محسوسا ولا جسميا ولا متعلقا بمطالب الجسم ، ولا بالمنافع والمصالح ووجه عام . انه يدفعنا إلى حياة غير حياتنا مع البدن ، فهو إذن يدفعنا إلى حياة الروح (١) أنه يدفعنا إلى حقيقة الديمومة ، لا الديمومة للعالمية الخاضعة لقوانين الطبيعة ، إنما إلى ديمومة النفس فى أصلها الأصيل . التذكر اذن طريق أو باب ، مفتوح إلى الحياة الروحية ، وبالتالي هو باب أو طريق مفتوح إلى الخلود . — وقد رأى الكاتب الأديب ييجى (Péguy) تليذ برجسون والذى قتل فى الأشهر الأولى من الحرب العظمى ، قد رأى فى فعل التذكر ، كما صوره برجسون ، علامة على الحقيقة الروحية ، بل علامة على الإله ، وأثرا من آثاره فى النفس . ولذلك

استخدم التعبير عن هذا الفعل كلمة غير التي استخدمها برجسون أى *Souvenir* بل الكلمة التي تعبر عن موقف أفلاطون بالذات ، أى كلمة *reminiscence*^(١) .

يتضمن الموقف البرجسوني إذن - كما نلاحظه في كتاب « منبعا الأخلاق والدين » - إحياء لحجة من حجج « فيدون » وهي حجة التذكر : فالتذكر يثبت في نظر أفلاطون : سبق وجود النفس فحسب ، لا خلودها بالمعنى الصريح . ولكننا قد رأينا مع بعض آباء الكنيسة الشرقية أن التذكر عود إلى الأصل ، وأن الأصل هو الله . والعودة إلى الله هي الخلود ذاته . ولا شك أن ييجي يعتبر التذكر علامة على إرادة في النفس للعودة إلى الأصل ، أى إلى الإله .

أما التجربة الثانية التي يعتمد عليها برجسون في إثبات خلود النفس ، فهي التجربة الصوفية . وللتجربة الصوفية قيمة عليا تعرفها في هؤلاء الذين عاشوا تلك التجربة وعبروا عن نتائجها : أنهم أفراد امتازوا بالاتزان وسلامة الفكر والمنطق والحزم في أمور الحياة العملية^(٢) . ولهذا السبب ذاته يمكننا أن نعتمد على شهادتهم .

ما الذي يقولونه عن الله وعن علاقته بالمالم ؟ وما دلالة تجربتهم بصدد مسألة الخلود الفردي ؟ أنهم يقولون أن خلق العالم مظهر لحب الله المتدفق الفياض . وهذا معناه في نظرهم أن الخلق مظهر حب الله للعالم من ناحية ، ومظهر احتياجه إلى المالم من ناحية أخرى . وأن لم تستقم العبارة الأخيرة لعقول الجامدين من الفلاسفة ورجال اللاهوت ففساها الديني واضح على الأقل عند

(١) انظر كتاب ييجي : 230 - 226 - 53 - 50 - Péguy : *Clio* (N. R. F. 1932) - راجع

ما سبق ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، ثم ملاحظات جريجوار التي درستناها ص ٢٢٤ .

(٢) « منبعا الأخلاق والدين » ص ٢٤١ .

هؤلاء الذين يشهدون بتجربتهم على حب الله ، وهذا المعنى يتضح عمليا في استجابتهم
 للحب الإلهي . وإذا كان الإنسان أقدر مخلوقات العالم على الاستجابة للحب ،
 صح القول أن الإنسان غاية العالم . ويمثل المتصوفة المجهود الإنساني للاستجابة
 في أقوى مراتبه . وإن كانت غاية الحب هي الاتحاد ، فالحب الصوفي يبلغ أسبى
 مراتب الاتحاد ، أى أقربها إلى حقيقة الله ، وبالتالي إلى حقيقة الخلود . - ولكن
 الحب الصوفي ، كما فهمه متصوفة المسيحية ، لا معنى له إن كانت غايته الوحيدة
 رفع المتصور إلى مرتبة الاتحاد والخلود ، وفي لحظات نادرة جدا من الحياة . إن
 الحب الصوفي هو من ناحية مجهود أفراد ممتازين ومختارين لا لرفع أنفسهم إلى
 مستوى عظيم ، بل لرفع الإنسانية جماء إلى تمجيد الله . ويتضمن الحب الصوفي
 من ناحية أخرى ، مساهمة جميع الناس ، كل على استطاعته ، في هذا التمجيد .
 لذلك كانت مجهودات الناس أجمعين قادرة على رفعهم إلى مستوى الحب الإلهي ،
 أى إلى الحقيقة الالهية وإلى الخلود . ولذلك أيضا كانت المحبة وحدها في نظر
 المسيحيين مفتاح النعيم ، وكان الإنسان القدي يستجيب للحب الإلهي ، ولو في
 نهاية حياته وحدها ، انسانا ناجيا في نظر الله .

وقد رأينا العلاقة الوثيقة بين تجربة « التذكر » كما يصفها برجسون وحجة
 التذكر كما تجدها في « فيدون » . - وأن تمنا في الأمر ، لاحتفظنا تشابها بين
 التجربة الصوفية والموقف السقراطي كلة في المحاوراة ، كما لاحتفظنا تشابها بين
 موقف كنت الأخلاقي والنتيجة التي يخلص بها سقراط حديثه الأخير في الخلود :
 وكما افترض التجربة الأخلاقية عند كنت الخلود بين أسسها ، كذلك تحمل
 التجربة الصوفية عند برجسون آثارا على حقيقة الخلود .

ولا تمحوى محاوره أفلاطون إشارات صريحة للتجربة الصوفية^(١) ، ولنزولها من خلود النفس . ولكن موقف سقراط في المحاوره كلها موقف إنسان يتطلع بجميع قواه إلى الله وإلى الاتصال المباشر بالله ، وقد رأينا ما يقتضيه هذا التطلع من تحرر النفس من مطالب البدن وإدراكاته . ان الموقف السقراطي ليس موقف العقل وحده ، انه موقف النفس كلها ، كما يقول سقراط في هذه المحاوره وفي محاورات أخرى . انه تجربة النفس كلها .

نعم ليس موقف سقراط موقف المتصوف المسيحي ، ولكنه يشابهه مشابهة قوية ، وذلك في عدم اعتبار مسألة الخلود مسألة فلسفية مجردة ، وفي إرادته حل تلك المسألة في ضوء التجربة الشخصية . ولذلك فلم يخطئ إمام من أئمة التصوف المسيحي وهو جريجوار ، الذي ذكرناه ، عندما قارن بين موقف سقراط وموقف المؤمن قبل موته ، وبالأخص ذلك المؤمن القدي « يتعل إيمانه » كما فعلت ماكرين شقيقة جريجوار .

يجب علينا إذن ألا نتخذه بانتقاد برجسون لموقف « فيدون » من الخلود . إن هذا الانتقاد موجه لأفلاطون المنطقي الجامد ، لا لأفلاطون الالهى . - ونجد برجسون نفسه يميز بين أفلاطونية وأفلاطونية ، بين أفلاطونية « المثل » وأفلاطونية « النفس » إن صح القول : فأفلاطون في الظاهر يقلل من شأن الحركة والزمن والتنير ، بينما يثبت المثل الثابتة الجامدة ، ويربط بينها لانشاء عالم المثل . ولكن أفلاطون - بين السطور وفي أعماق روحه - يسترف بالنفس وبجهود النفس . وأفلاطون هو القدي ألهم أفلوطين وألهم المحدثين ، وألهم برجسون ذاته .

(١) وان كنا نعبدهما في « الأديبة » وفي « الجمهورية » أيضا ،

لبرجسون في مقاله الشهير « التمهيد للميتافيزيقا ^(١) » كانت ينوّه بها عن هذا الالهام . فهو يسترف بأن قطبي الفلسفة الأفلاطونية - ويصح أن نقول قطبي « فيدون » - هما المثال والنفس ، وأن النزعة الأفلاطونية الثابتة هي اعتبار النفس « هبوطاً » من مستوى « المثال » وحقيقته . وعلى عكس ذلك ، يجب تصور مجهود الفلسفة الحديثة ، ومجهود برجسون الشخصي أيضاً . إن برجسون يقول : « لو اعتبرنا المثال أساس الثقل السهل اليسير ، واعتبرنا النفس قلماً وجودياً حيوياً ، لوجب أن نقول أن هناك تياراً غير منظور يدفع الفلسفة الحديثة لرفع النفس فوق المثال » ^(٢) . وفي رأيه أن أفلاطون قد عمل بالعكس ، فرفع المثال فوق النفس .

ولا شك أن رأى برجسون هذا صادق بوجه عام . ولكن ألا نلاحظ أيضاً عند أفلاطون نفسه تياراً خفياً يدفع بالفيلسوف لرفع النفس فوق المثال ، أو على الأقل انقرب حقيقة النفس ، ومجهودها المستمر نحو المثال ، أي نحو الإله ؟ أليست محاررة « فيدون » محاولة بهذا المعنى ؟ وقد رأينا سقراط في إجابته الأخيرة على اعتراض سيبيس الخطير ، إذ يلجأ إلى مثال الحياة لتفسير خلود النفس ، يفعل ذلك ليقرر حقيقة النفس وحقيقة مجهودها وفعاليتها . ولكننا نسأل فوق ذلك : أليس رجوع سقراط لمثال « الحياة » وتخصيصه هذا المبدأ دون غيره ، علامة أهميته ؟ نعم إن الاعتماد على مثال « الحياة » في تقرير الخلود هو اعتماد على ماهية في تقرير وجود . وهذا بالتأكيد غير جائز في نظر الفيلسوف الذي يؤمن بالتجربة ويقدرها حق قدرها . ولكن لنتنبه إلى أن « فيدون » يفسر خلود

(١) في « الفكر والحركة » ١٧٧ - ٢٢٤

(٢) « الفكر والحركة » ٢١٩

النفس بمثال « الحياة » لا بأى مثال آخر . أليس فى هذا الاعتبار دعوة إلى الفلاسفة من بعده لى يرفعوا الحياة فوق المثل^(١) ، وتجربة الحياة فوق جمود المثل ؟ أليس هذا الاتجاه الأخير هو اتجاه برجسون ؟

ولسكن أليس هذا أيضا اتجاه الذين درسوا « فيدون » من المصور القديمة حتى اليوم ؟ إنه اتجاه أفلوطين الذى تعرف واقع الخلود فى التجربة الصوفية التى ترفع النفس فوق البدن ؛ إنه اتجاه آباء الكنيسة الشرقية الذين رأوا فى مراحل « فيدون » من تمشق وتذكر وتشبه بالله مراحل الحياة الصوفية ذاتها ، مراحل تجربة الخلود . وهو أخيرا اتجاه كمنط الذى رفع مسلمات الأخلاق فوق مبادئ النظر .

واجب علينا إذن عند مطالعة « فيدون » ألا نفصل هذه المحاورة عن التيار الفلسفى الصوفى الذى كان أفلاطون واحدا من ملهية وخالفه .

(١) ويجب ألا نغنى العبارة القهر فى محاورة « السونسطائى » حيث يقرر أفلاطون أنه لا يمكن تصور الوجود بدون حياة وحركة (السونسطائى ١٧٤٩)

(١) مراجع

- E. BREHIER : Histoire de la Philosophie. Tome I 415 - 522;
739 - 787. (Paris 1927 - 1928).
- A. E. TAYLOR : Plato (London 1931).
- PESTUGIERE : La Révélation d'Hermès Trismégiste II. Préface
et 93-152; 519 - 585.
- PLOTIN : Ennéades trad. française d'Emile Bréhier en 7
vols (Paris 1924-1938).
- PUECH (A) : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne
en 3 vols (Paris 1930).
- ARNOU (R) : Platonisme des Pères. Dictionnaire de Théologie
Catholique. Tome XII 2ème partie (Paris 1934)
- CLEMENT D'ALEXANDRIE : Le Protreptique texte et trad. du
P. Mondésert (Paris 1949).
Les Stromates tomes I et II (Paris 1951, 1954).
- STAHLIN : Clément d'Alexandrie (Corpus de Berlin 1905)
- MONDESERT (C) : Clément d'Alexandrie (Paris 1943).
- GREGOIRE DE NYSSE : De Anima et Resurrectione (Patrologie
Grecque de Migne, vol. 46, p. 11 à 160)
- J. DANIELOU : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).
- P. COURCELLE : Les Lettres Grecques en Occident (Paris 1944).

(١) روى فيها التسلسل التاريخي لفكرين الذين اجتمعا بالحاجة من فيلون الاسكندري
في اليوم .

- H. I. MARROU : St Augustin et la Fin de la Culture Antique
(Paris 1938).
- CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England, English
Translation (London 1953).
- BERKELEY : Works edited by Luce & Jessop, vols II & V
(London 1949 & 1953).
- KANT : Critique of Pure Reason translated by N. K. Smith
(London 1933).
- BERGSON : Evolution Créatrice (Paris 1907).
Les Deux Sources de la Morale et de la Religion
(Paris 1932).
La Pensée et le Mouvant (Paris 1934).
- GUEROULT (M) : La Méditation de l'Ame dans le Phédon (Revue
de Métaphysique et de Morale 1926).
- PEGUY (CH) : Clio (Paris 1932).
-

فيدون في العالم الاسلامي^(١)

(١) مكتبة الدكتور علي سالي النجار و

فيدون في العالم الاسلامي

١ - افلاطون في العالم الاسلامي

حين بدأ البحث في أصول الفلسفة الاسلامية في القرنين الثامن والتاسع عشر ، رأى المؤرخون الأوربيون الذين تناولوا هذه الفلسفة أن مصدرها هو أرسطو ، وأن الفلسفة المشائية سيطرت على الفكر الفلسفي الاسلامي والتحتت بمقامه . ولكن ما لبثت هذه الفكرة أن فقدت قيمتها شيئا فشيئا ، وذلك لسببين رئيسين : أما السبب الأول : فهو أن النظرة إلى الفلسفة الاسلامية نفسها قد تغيرت تغيرا كاملا ، فقد دخل في إطارها لا فلسفة من نسيجهم بفلسفة الاسلام فحسب كالقارابي وابن سينا وابن رشد ، بل وضع في هذا الاطار أيضا وبجانب هذه الفلسفة ، فلسفة الكلام « أو ما ندعوه بعلم التوحيد ، أو بعلم أصول الدين ، ثم أضيف إلى هذا الإطار أيضا وفي العقود الأولى من القرن العشرين « فلسفة التصوف » . وفي أواخر العقد الثالث من هذا القرن أيضا ، أضافت المدرسة الاسلامية الحديثة إلى هذا الاطار فلسفة أصول الفقه . وقد دعت هذه النظرة - كما سنرى بعد - إلى تفتيت الفكرة القائلة بأن أرسطو سيطر على الفلسفة الإسلامية ميطرة كاملة ، أما السبب الثاني : فهو أن نصوصا جديدة نشرت لبعض فلاسفة الإسلام المتأخرين وقد غيرت دراسة هذه النصوص فكرة مشائية الفلسفة الإسلامية . وازدادت الدراسة عمقا لهذه النصوص وانطلق مؤرخو الفلسفة الاسلامية يحاولون تبين مأخذها ، فأتضح أنه تمت تيار أفلاطوني في فلسفة الاسلاميين بجانب التيار المشائي ، وأن هذا التيار لا يقل قوة عن التيار الأول .

أما المدرسة الإسلامية الكلامية فلم تأخذ بآراء أرسطو ، بل على العكس حاربه حرباً عنيفة ، وانبرت تهاجمه أشد هجوم إذ رأت فيه الفيلسوف الذى ينادى بقدوم العالم ، ولا يؤمن بالتوحيد ويقرر أن الله هو محرك أول لا يتحرك ، وأنه يحرك العالم فقط حركة فاعلية لا غاية فيها ، كما أنه لا يؤمن بالله خالق وبما لا شك فيه أن مشكلة قدم العالم عند أرسطو شغلت الأوساط الإسلامية شغلاً تاماً ، وقد نفرت المسلمين عامة من «المعلم الأول» ، ولم يستطع العقل الإسلامى أن يستسيغ فكرتها حتى أن شارح أرسطو العظيم ابن رشد قد خالف المعلم الأول فيها أشد الخالفة . إذن إلى من يتجه مفكرو الإسلام ؟ يرى بعض المستشرقين ومحمود الحضيرى من العلماء العرب أن علماء الكلام ، والمتزلة منهم بالذات ، قد انهموا - كما اتجه علماء المسيحية من قبل ، إلى أفلاطون ، ففى أفلاطون نزعة شرقية محبة إلى المسلمين ، علاوة على أنه من الممكن تفسير النصوص الأفلاطونية من وجهات نظر متعددة .

وأرى أن المسلمين لم يتجهوا إلى أفلاطون أول الأمر ، كانوا يرون فى ميتافيزيقا القرآن ما يشغلهم عن محاولة تصيد فكرة فلسفية تدعم فكرة القرآن فى خلق العالم ، ولكن سرعان ما تناولوا « الفلسفة » أو « دنسوا أنفسهم بشئ من الفلسفة وعلوم الأوائل »^(١) وكانوا يخرجون من البحث فيها من قبل . وحاولوا أن يجدوا فيها ما يدعم فكرة القرآن ، وقد ذهب محمود الحضيرى إلى أن الإسلاميين لم يهتموا على الإطلاق بحقيقة الفكر الأفلاطونى ولم يبينوا أنهم أمام ملحد عريق ، لا يقل عراقاً فى الإلحاد وأصالة عن تلميذه الأستاذ جبرى أرسطو . وينسب هذا إلى أنهم تناولوا أفلاطون عن تلميذه أرسطو ، فى هذا المبحث الفلسفى بالذات - قدم العالم . وهذا خطأ إنهم عرفوا - كما عرف المسيحيون من قبل - أن أفلاطون ينادى

(١) القاضي عبد الجبار الملل والنجل . ص ١٠ :

أيضا بقدم العالم ، إلا أنهم شاؤا تفسيره طبقا لتفسير أرسطو له . ومن العجيب أننا نرى الفزالي - وهو عدو الفلسفة الممتاز - ينادى بهذا الرأي ، وهو أن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان حكى أن العالم محدث ، بل يشاركه في هذا ابن رشد ، وقد وصل سمع الكيان أو السماع الطبيعي لأرسطو إلى الفزالي وابن رشد وفيه يقرر أرسطو أن الأقدمين كلهم - ما عدا أفلاطون - ذهبوا إلى أن العالم قديم ، أما هو فقد اعتبره محدثا ، لأنه يرى أنه وجد مع السماء ، والسماء حادثة ^(١) . وقد استند أرسطو إلى طليائوس ، وقد عرف المسلمون طليائوس ^(٢) معرفة طيبة ، وطليائوس ملئ بالأفكار المتعارضة والصور الغامضة ، وقد ذكر أفلاطون في «الزمان وجد مع السماء ، وذلك لكي ينتهيا مما كما وجدا معا ، إذا كان لا بد أن ينتهيا ، وقد صنع الزمان محاكيا للجوهر القديم الأبدى ، وبحيث يشابهه بقدر الامكان ، ذلك لأن المثال هو الكون القديم الأرضي ، وأما السماء ، فقد كانت وهي تكون وسوف تكون» ^(٣) والنص غامض كل الغموض ، وقد أثار مناقشات عدة حول حقيقة الفكر الأفلاطوني . وهذا الغموض هو الذي دعا أرسطو إلى القول بأن أفلاطون يذهب إلى حدوث العالم . ولكن تلامذة أفلاطون الأقدمين لم يوافقوا أرسطو قط على رأيه هذا . وهاجوه - ولم يتابع أرسطو على رأيه سوى فلوطرخس وإتيكوس ^(٤) . وقد عرف المسلمون فلوطرخس معرفة طيبة ^(٥) ومن عنا به محمد بن أبي بكر الرازي . وقد كتب

(١) أرسطو السماع الطبيعي ٢٥١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ٥٠ ص ٣٥٨ .

(٣) أفلاطون : طليائوس ٥٠ ص ٣٨ - B. C. .

(٤) Taylor ; Plato, The Man & his Work. P. 663 وانظر أيضا الخنيزري :

المعاني الأفلاطونية عند المتأثرين . (المعرفة) مايو ١٩٢٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل ٢ ص ٣١٧ وابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ والفطلي

اختيار المسئلة .. ١٧٩ .

تفسيرا لكتاب فلوطرخس في تفسير طيماوس^(١) . ومما لا شك فيه أنه عرف رأى فلوطرخس عن « حدوث العالم عند أفلاطون . كما أنه عرف «سمع الكيان» لأرسطو وفيه أيضا نفس الفكرة^(٢) .

ولكن من الخطأ الكبير أن نذهب مع العلامة العظيم محمود الخضيرى إلى أن الصعوبة التى نَجدها الآن فى فهم أفلاطون لم تعرض للمتكلمين الاسلاميين ، وأن الاسلاميين قبلوا فكرة أرسطو عن حدوث العالم عند أفلاطون قبولاً تاماً ، فقد عرفت أيضا الفكرة المعارضة والتى تؤكد أن أفلاطون نادى بقدم العالم ، وعرضوا رأى فور فوريوس فى هذا . وينقل لنا الشهرستانى نصوص فور فوريوس فى هذا - « إن الذى يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح ، وأما ما فرق به أفلاطون عندكم من أنه يضع لعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة ، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن لعالم ابتداء زمانيا ولكن ابتداء على جهة العلم ، ويزعم أن علة كونه ابتداءه ، وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله إن العالم مخلوق ، وأنه حدث من لا شيء ، وأنه خرج من لا نظام إلى نظام فقد أخطأ وغلط ، وذلك أنه لا يصح دائما ، أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شئ آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما بين أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود ، وجد أنه لم يكن من ذاته ، ولكن سبب وجوده من الخالق . وقال فى الهبولى أنها أمر قابل للصورة ، وهما فى الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم كما ذكره أرسطو طالعليس ، إلا أنه قال الهبولى لا صورة له ، فقد علم أن عدم الصورة فى الهبولى ، وقال إن المكونات كلها إنما تكون بالصور على قبول التغير ، وتفسد بخلو الصور عنها »^(٣) .

(١) القفطى . أخبار الحكماء . ص ١٨٠ وابن أبى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣١٩

(٢) القفطى .. أخبار الحكماء .. ص ١٧٠ / ١٨٠ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل . ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

ولكن يبدو أن بعض الاسلاميين مالوا إلى تفسير أرسطو ، وفعلوا كما فعل المسيحيون من قبل^(١) ، فاخلصوا نص طيمارس كما يقول الحضيبي ، واستعانوا به لتدعيم فكرة حدوث العالم . وقد كانت فلسفة أفلاطون والرواقية تدرس في الجامعات المسيحية حول مدينة الرها قلها إلى هناك ديصان وابنه هرمونيوس وخاصة الأخير وقد درسهما في اثينا - ثم أتى بهما إلى الشرق .

ثم نظر بعض الاسلاميين أيضا إلى أفلاطون على أنه من المنادين بالتوحيد . وحاولوا بكل وسائل البحث عن نصوص تثبت هذا - إن أفلاطون يتكلم أحيانا عن وجود إله منظم عاقل محرك كامل ثابت ، لا يطرأ عليه تغيير ولا يجرى عليه زمان ، لأنه لا يخضع للزمان إلا الكائن المحسوس ، والله في حاضر مستمر ويتكلم أحيانا عن آلهة متعددة ، ولكنه يقول « إن فوق تلك الآلهة إلها ليس من نوع تلك الآلهة » أى أن هناك مثلا عليا للموجودات يتأملها الصانع ويصنع على مثاله ، وفي قتها مثال الخير ، ومثال الخير هو الملة لجميع الصور .

ولكن هل هذا حقاً هو التوحيد الاسلامي ؟ إنه يختلف عنه تمام الاختلاف ، ولكن لم يمنع هذا مفكرا أشعريا كالشهرستاني من القول بأن أفلاطون معروف بالتوحيد والحكمة^(٢) .

كل هذا دعا إلى محاولة إيجاد صلات بين أفلاطون وبين كثيرين من المتكلمين - فينظر أحيانا إلى نظرية الصفات ضد المعتزلة ، بأنها قريبة الشبه بالمثل الأفلاطونية ، كما أننا نربط قطعا بين نظرية الماني عند معمر بن عباد السلمي وبين تصور أرسطو للمثل الأفلاطونية ، أو بمعنى أدق أن معمرأ كون

Diels : Bruns de Platón, vol. II ; P. 591. (١)

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٠٠ .

نظريته في الماني في ضوء قد أرسطو للمثل الأفلاطونية . وقد وصل نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية إلى العالم الاسلامي وعرفه المسلمون وتدارسوه^(١) .

وأما إذا انتقلنا إلى بحث أثر أفلاطون في القسم الثاني من أقسام الفلسفة الاسلامية ، وهو التصوف ، فنرى أثر أفلاطون أوضح - ونرى أنه دخل في السلسلة الصوفية ، واعتبر شيئا من مشايخهم الأقدمين ، هرمس وسقراط ، ويصبح الشثري ، مخاطبا الله .

فكم واقف أردى وكم سائر هدى
وكم حكمة أبدى وكم مخلق أغنى
ونيم . الباب المرامس كلهم
وحبك من سقراط أسكنه الدنا
وجرد أمثال العوالم كلها
وأبد أفلاطون في أمثل الحسنى^(٢) .

وليس لأفلاطون تجربة صوفية ، ولم يتكلم عن الاتحاد أو الحلول ، اتحاد الانسان بالله أو حلوله فيه ، ولم يصرح بوحدة الوجود . ولكن أفلاطون عرف لدى الاسلاميين خلال الأفلاطونية المحدثة ، كصاحب تجربة صوفية وذوق . وعرفوا عالم المثل العقلي « كما عرفوا أيضا نظريته في خلود النفس ، خلال فيدون - كما سنرى بعد . وهبوطها من العالم المعقول ، وتوقها ثانية إلى هذا العالم ، ولكي تفعل هذا ، دعا أفلاطون ، إلى تحقير الجسد وملذاته ، ودعا خلال الاورفية إلى التطهير ، وأنطق سقراط بالزهد . هنا حاز

(١) قدم إلى تلميذي الأستاذ عمر عبد الواحد مقالة العلامة الكبير عمود الحضري « الماني الأفلاطونية عند المثلثة » المنشور في مجلة المرفعة - مايو سنة ١٩٣٣ . وقد فقدنا عمود الحضري في أواخر عام ١٩٦٠ . وكان لوفاته أكبر الأضرار في نفوسنا .

(٢) المشقري : الديوان .. ص ٧٤ ، ٧٥ .

أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبّتهم ، سواء في صورته هو ، أو في صورته السخرائية . أو في ثوب أفلوطين . وقد عنى الاسلاميون بنصوص فيدون التي تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد .

وإذا انتقلنا إلى القسم الثانى من الصوفية الفلسفية ، وأعنى صوفية الاشراق ، فنجد السهروردى ، رأس الفلاسفة الاشراقية يقول إن مصدر الطريق الاشراقى هو « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون » وأفلاطون هو الفيلسوف الحق ، لأن حكمه الفلسفية على طريق الاشراقين ، وهى التى قررها وأخبر عنها المصدر الأول من الحكماء الذين هم من جهة الأصفياء والأنبياء والأولياء كإغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط ، ثم انتهت إلى أفلاطون ، وذلك لتشبه هؤلاء بالمبادئ وتحقّقهم بأخلاق البارى بتجرّدهم عن المادة من جميع الوجوه ، وانتقاشهم بالمعارف على ما هى عليه هيئة الوجود ^(١) .

أما الحكمة التى عليها الأرسطاطاليسيون ، فهى حكمة متفاتهة القواعد ، باطلة الأصول . ويقول « ولا التى عليها المشاؤون أصحاب العلم الأول أرسطوطاليس لضمف قواعدهم وبطلان معافدم » وقد أدى هذا إلى « أنهم حرموا عن الوصول أعنى معانية المعانى ، ومشاهدة الموجودات مكافحة ، لا بفكر ولا بنظم دليل قياسى ، ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمى ، بل بأنوار اشراقية متناوبة » ^(٢) فالأرسطاطاليسيون إذن عند الإشرافيين ، لم يصلوا إلى المعارف الخفة ، ما داموا حرموا من طريق الكشف . يقول القطب الشيرازى « حكمة الاشراق أى الحكمة المؤسسة على الاشراق القدى هو الكشف ، أو حكمة المشاركة ، الذين

(١) السهروردى حكمة الاشراق ص ١٦ / ٤ .

(٢) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٢٠ / ٥ .

هم أهل فارس ، وهو أيضا يرجع إلى الأول ، حكمتهم كشفية ذوقية ، قنسب إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولما نها وقبضاتها بالاشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان - خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير ^(١) وينكر السهروردى أيضا على ابن سينا أن يهاجم أفلاطون فى نص له فى آخر كتاب الشفاء .

من هذا نرى أن الصوفية الاشراقية اعتبروا أفلاطون مصدرهم الهام الذى استمد من الحكاء القدماء الفلسفة الاشراقية ثم أضاف إليها عناصر متعددة وفى إيجاز انتقل أفلاطون إلى مفكرى الصوفية فى صورة أفلوطين ، وصادفت هذه الصورة هوى عميقا فى نفوس الصوفية ^(٢) .

وقد تتبع أخى وزميلي الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه الممتاز أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى أثر أفلاطون فى الاشراق ، ويبدو أن كتب كثيرين من الزرادشتيين تأثروا بالفكرة القائلة بأن أفلاطون فيلسوف اشراقى . بل إن مؤيد شاه فى الدابستان يقرر أن الحكمة الفارسية القديمة هى نفسها حكمة قدماء اليونان « وانتقل هذا إلى الاشراقية الاسلامية ^(٣) . فأثرت الفكرة فى السهروردى وتلاميذه . ويذكر الدكتور أبو ريان « وفى المطارحات يذكر السهروردى نفسه أنه أودع الحقيقة كتابه المسى بحكمة الأشراق . وقد أحى فيه الحكمة العتيقة التى ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل

(١) شرح حكمة الاشراق / ٠٠٠ ص ١٤ / ٢٠ .

(٢) اللغات : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٢١٥ / .

(٣) الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشرافية . ص ٣٥ ص ٠١ / ٠١ .

ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخيرة الأزلية . ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص . إذ أن السهروردي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج المدافع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها ، بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة «^(١) ثم يتكلم عن المثل النورية في مذهب السهروردي وصلتها بالمثل الأفلاطونية «^(٢) ويقرر « ولسنا نريد أن نقف عند أفلاطون وحده - حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلفيق يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول . وقد اتضح مؤخرا ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامي »^(٣)

ويصرح في نص آخر قاطع « أن السهروردي يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريبا على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحتة الأرسطية . ثم نراه يتعرض للشائين في إبطالهم للمثل الأفلاطونية . ففي المطارحات وكذلك في التلويحات وأيضا في حكمة الأشراف وفي الهياكل بشايم أصحاب المثل وبسميها المثل النورية . ويصرح علانية بأنه يعتق مذهب أفلاطون في المثل »^(٤)

وأثر أفلاطون واضح في جميع تلامذة المدرسة الاشراقية بمد السهروردي . كالقطب صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ) والشهرزوري وابن كونة وجلال الدين الدواني .

(١) نفس المصدر . ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ص : ١٠١ .

(٣) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٤) نفس المصدر ص ١٨٨ .

أما المدرسة الفلسفية الاسلامية ، فتنقسم إلى قسمين : قسم مشائى
أرسططاليسى وقسم أفلاطونى ، والشمعان ممتزجان بالأفلاطونية المحدثة .

أما القسم الأول - فيمثله الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل
وابن رشد - وبلا شك أن فى فلسفة هؤلاء الفلاسفة تيارا أرسططاليسيا واضحا
ولكن شغلت هذه المدرسة بأفلاطون أيضا - أقيم البناء الفلسفى فى هذه المدرسة
على أساس أرسططاليسى ، ولكن إذا ارتفع البناء ، نرى الأفلاطونية مختلطة
بالأرسططاليسية خلال مذهب أفلوطينى محدث ، وكان فلاسفة الاسلام على
قدر كبير من اختيار عناصر المذهب من مختلف المذاهب ، ووضعها فى
نسق خاص .

ويميل الفارابى - على الخصوص - وهو صاحب النزعة الفلسفية الأصلية بين
هؤلاء - إلى أفلاطون فى مواضع عدة . وقد دعاه هذا إلى محاولة التوفيق بين
الفيا-وفين ، فكتب رسالة طريفة هى - الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الاطى
وأرسططاليس الطيبى ولقد فعل هذا فى تحليل لطيف لآراء الفيلسوفين ، ولكنه
تحليل فاشل من الناحية الفنية ، فقد حاول أن يفعل هذا فى ضوء كتاب لأفلوطين ،
ولكنه ينسب إلى أرسطو ، وهو كتاب الربوية ، أوائلولوجيا أرسططاليس .
والكتاب فى بساطة أجزاء من تاسوعات أفلوطين ولكن نظرية السمادة والتبوة
عند الفارابى لم تكن أرسططاليسية كاملة ، بل شاها الكثير من الأنطوطينيّات .
وقد كتب الفارابى أيضا كتاب « المدينة الفاضلة » محاكاة « لجمهورية أفلاطون » .
ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه لم يتأثر فى كتابه هذا بأفلاطون ، بل كان
أرسططاليسيا ، لقد كره الفارابى كما كره المسلمون جميعا ، آراء أفلاطون فى إلغاء
الأمرة ، والتناسخ ، وشيوعية المرأة ، وتحديد النسل ، وإعدام الأطفال والضعفاء .

والمشوهين من الناس . لقد تأثر الفارابي في المدينة الفاضلة بأرسطو بلا شك .
بينما تأثرت القرامطة بآراء أفلاطون السياسية ، وحاولت مزجها بعناصر مزدكية .

فإذا انتقلنا إلى ابن سينا ، وجدناه يبدأ مشائيا وينتهي أفلاطونيا ، وينبغى
أن نوجه أنظار الباحثين إلى أن ابن سينا مشائي - مع أفلاطونية محدثة في كتبه
الكبيرة - كالأشارات والشفاء ، أفلاطوني - مع أفلاطونية محدثة في رسائله
الصغيرة - في النفس ، أو قصيدته العينية أوحى بن يقطان أو سلامان وأبسال .

وقد كان لقصيدته العينية - وهي ذات منزع أفلاطوني ممزوج بأفلوطينية
محدثة - أثر في كثيرين من الباحثين ، وكتبت عليها شروح متعددة ، كما أثر
حي بن يقطان السينوي في حي بن يقطان لابن طفيل ، كما أثر في القرية القرية
للسهروردي . ولأفلاطون أكبر الأثر في فلاسفة المغرب كابن مسرة وابن باجة
(في تدبير المتوحد) وكان ابن طفيل كما ذكرنا ، كما أثر أيضا في صوفية المغرب
الفلاسفة كابن سبعين وابن عربي .

أما القسم الأفلاطوني من الفلاسفة ، فهم من يدعون بأصحاب « الهيولي »
أى القائلون بهيولي قديمة مطلقة - وأول فيلسوف من أصحاب الهيولي « هو
الايوان شهري . (وقد توفي فيما يرجح بين ٢٧٨ هـ ، ٢٩٩ هـ) . وقد ذكره
البيروني - في معرض حديثه عن كتبا عن الهند ، يقول البيروني « فما وجدت
من أصحاب المقالات أحدا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مدهانة
سوى أبي العباس الايران شهري ، إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء بل
منفردا بمخترع له ، يدعو إليه ، ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى ،
وما يتضمنه التوراة والانجيل ، وبالغ في ذكر المأثورة ، وما في كتبهم من خير
الملل المنقرضة وحين بلغ فرقة الهند والشمسية ، طابش سهمه عن الهدف ، وطاش

في آخره إلى كتاب زرقان ، ونقل ما فيه إلى كتابه ^(١) . ولكن للإيران شهري كتابان هاما فيما يذكر بينس عن ناصر خسرو وهما كتاب الجليل وكتاب الأثير ^(٢) . والكتابان مفقودان .

وقد أثر الايران شهري في أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (المتوفى عام ٣١١ هـ) . وقد عرض لنا بينس في كتابه - مذهب القرة عند المسلمين - أثر أفلاطون في نظريات « الهبولى » و « المكان » و « الزمان » عند الرازي ، خاصة وأن الرازي كان معنيا بكتب أفلاطون وله كتابان متصلان بأفلاطون ، أحدهما كتاب العلم الالهى على رأى أفلاطون ، وكتاب تفسير أفلو طرخس على طيماسوس .

ومهما كان الأمر ، فإن الآراء التى ينسبها الرازي إلى أفلاطون ، وهى في معظمها فعلا أفلاطونية ، وإن كان قد امتزج بها كثير من عقائد الصابئة . وقد تنبه الاسفراينى إلى هذا - « ومن الفلاسفة قوم يدعون أصحاب الهبولى يقولون بدم أصل العالم ، ويقرون بحدوث الأعراض . . . والصابئة وهؤلاء يتحلون مذهب أصحاب الهبولى - وصفاته » ^(٣) ومن المهم أن الشهرستانى تنبه أيضا إلى أن طيماسوس فيه مذهب الهبولى القديمة ^(٤) ولم يتنبه بينس إلى هذا النص الهام ، كما أن ناصرى الملل والنحل ذكروا الكتاب تحت اسم طاليس وهذا خطأ واضح من نساخ الشهرستانى الأقدمين .

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقوله . . . ص ٤

(٢) بينس : مذهب القرة عند المسلمين . . (الترجمة العربية) ص ٣٦

(٣) الاسفراينى : التبصير فى الدين . . ص ٨٩

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل . . ص ٢٣٣

وقد نشر بول كراوس رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ، وقد قام فيها بتحقيق موجز لأثر أفلاطون في الرازي . والكتاب الأول من المجموعة : كتاب الطب الروحاني ، أفلاطوني حقيقة . بل ان الرازي يصرح في الفصل الثاني من الكتاب انه في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم : ^(١) . ويعرض الرازي في هذا الكتاب نظرية في الالذة وهي افلاطونية بحتة . ثم يورد نصوصا من طيباوس بأن في النفس ثلاث اقسام : النفس الناطقة . (الالهية) والنفس الغضبية (الحيوانية) والنفس النباتية (النامية والشهوانية) وأن النفسين الحيوانية والنباتية انما كونتا من أجل النفس الناطقة . أما النباتية فلتنفذ الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة ، إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال متحلل . وكان كل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلق منه بدلا مما تحلل منه . وهذا الكلام الذي ينسبه الرازي لأفلاطون مأخوذ من طيباوس ص ٢٤٦ النص الفرنسي) .

وإذا ما انتقلنا إلى كتاب السيرة الفلسفية ، فاننا نجد أيضاً أفلاطونيا بحتاً ، اعتبر فيه الرازي « سقراط الأفلاطوني » المثل الأعلى للسيرة الفلسفية .

والكتاب الافلاطوني البحث في مجموعة الرازي هذه هو كتاب الالذة . ويبدو أنه استمد مادة هذا الكتاب من كتاب لجاليانوس عن تلخيص لكتاب طيباوس ^(٢) . وكتاب العلم الالهي (أفلاطوني أيضاً) ، ويقدم لنا الرازي فيه نظريته في الهويولي .

(١) بول كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ص ٢٠

(٢) مجموعة رسائل الرازي ص ١٤٠ .

اتضح لنا من هذا أن هناك تياراً أفلاطونياً واضحاً في المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وأن هذا التيار يبادل تماماً في قوته التيار الأرسطاليسى المشافى . واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة المتقدمين ، ومن الملاحظ أن السكندى والفارابى حاجا هذا التيار . واستمر هذا التيار قوياً فيما بعد ، أو بمعنى أدق هناك مدرسة أفلاطونية واضحة في الفكر الفلسفى الإسلامى .

وأهم تلامذة هذه المدرسة هو هبة الله أبو البركات البغدادى (المتوفى سنة ٥٤٧ هـ) ، فيلسوف يهودى اعتنق الإسلام فى أواخر حياته . وكتب كتاباً من أقيم الكتب الفلسفية هو « كتاب المعتبر » ، وقد نشر كتاب المعتبر قريباً ، وأصبح فى أيدي الباحثين ، وفى الكتاب اتجاه أفلاطونى واضح ، ومحاولة مقارنة لتد الفكر الأرسطاليسى مستتبناً فى كل هذا بأفلاطون .

ولقد أثر أبو البركات البغدادى فى غفر الدين الرازى ، والرازى فيلسوف ممتاز لم يدرس بعد ، ومن المحتمل أن تؤدى الأبحاث فى فلسفته إلى وجود أثر أفلاطونى ، أو ميل للأفلاطونية المثالية ، على قدر ما فهمها المسلمون .

وليس من المستغرب أن يؤثر أبو البركات البغدادى فى غفر الدين الرازى ، وقد كان غفر الدين مع أشعريته ، مفكراً عقلياً ، ولكن العجب أن يؤثر أبو البركات البغدادى فى مفكر أهل السلف « ابن تيمية » ، فكثير من آراء ابن تيمية الفلسفية إنما أخذت من أبى البركات البغدادى . واطد ورد ذكر صاحب المعتبر كثيراً فى كتبه المختلفة .

وأخيراً نجد الأثر الأفلاطونى فى الفلاسفة الأخلاقيين ، وفى ممثلهم الأكبر مسكويه . ومن المؤكد أن فصولاً متعددة من الفوز الأصغر والفوز الأكبر لمسكويه أفلاطونية بحتة ، بل وفيدونية أيضاً .

٢- كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الاسموي :

لقد ترك أفلاطون أثارا متعددة في الكنائس المسيحية المنتشرة في الشام وما بين النهرين - ونفذ أيضا خلال الفنوصية المانوية والديسانية على الخصوص كما ذكرنا من قبل في مواضع متعددة في البلاد الواقعة شمال الجزيرة العربية . ولم يكن العرب في الجاهلية من عزلين عن تلك البلاد . كان يتنقلون ويرحلون ، ومن المؤكد أن البعض منهم اتصل بالفلسفة اليونانية عامة . ويقدم إلينا ابن أبي أصيبعة هذا النص الرائع ، وهو يؤرخ للنضر بن الحرث بن كلدة الثقفي وهو ابن خالة النبي صلى الله عليه وسلم « كان النضر قد سافر البلاد أيضا كأبيه ، واجتمع بالأفاضل والعلماء بمكة وغيرها ، وعاشر الأخبار والكهان ، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر ، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة ، وتعلم من أبيه أيضا ما كان يعلمه من الطب وغيره »^(١) .

ثم يذكر ابن أبي أصيبعة أن النضر كان كثير الأذى والحسد لرسول صلى الله عليه وسلم ويتكلم فيه بأشياء كثيرة ، كما يحط من قدره عند أهل مكة ، ولم يكن النضر قرشيا ولكنه كان ثقفيا . ويقول ابن أبي أصيبعة « لم يعلم بشقاوته أن النبوة أعظم والسعادة أقدر والعناية الإلهية أجل ، والأمر الإلهية أثبت ، وإنما النضر اعتقد أن بمعلوماته وفضائله وحكمته يقاوم النبوة وما أحسن ما وجدت حكاية ذكرها أفلاطون في كتاب التواميس في أن النبي وما يأتي به ، لا يصل إليه الحكيم بحكمته ولا العالم بعلمه »^(٢) .

ولعل هذا هو أول اتصال بين الفلاسفة اليونانية والاسلام ، ثم يذكر ابن أبي

(١) ابن أبي أصيبعة : ميون الأنبياء ... ج ١ ص ١١٣ ،

(٢) نفس المصدر والمصنف ،

أصيمة طليبا آخر ، هو عبد الله بن أبيجر الكتافي ، ويذكر أنه « كان في أول أمره مقيما في الاسكندرية ، لأنه كان المتولى في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصارى ، ثم أن المسلمين لما استولوا على البلاد ، وملكوا الاسكندرية أسلم ابن أبيجر »^(١) .

هذا مثالان يثبتان أن الاتصال قد حدث بين العرب من قبل وبين الفلسفة اليونانية ، عن طريق القسس والأخبار والكنيسة عامة ، وكان المذهب الأفلاطونى - في صورة أفلوطينية أو صورة مسيحية ، معروفا لهؤلاء ، وهكذا وصل إلى المسلمين . وقد أدى هذا إلى دعوى بعض الباحثين أن قدما المعتزلة قد تأثروا بأفلاطون وعرفوه عن هذا الطريق .

ثم الطريق الثانى - وهو الطريق غير المباشر - وهو كتب أرسطو ، فقد كتب أرسطو الكثير عن أستاذه أفلاطون ، وهاججه هجوما عنيفا في كثير من نواحي فلسفته ، ومن الثابت أن كتب أرسطو ترجمت إلى العربية ، وعرف المسلمون آراءه المتعددة ، كما عرفوا القدر الكبير عن الفلاسفة السابقين له من كتبه ، ثم نجد المصدر الثانى للطريق غير المباشر ، كتب المشائين من تلامذة أرسطو ، والمصدر الثالث ، كتب الأفلاطونيين المحدثين ، وفى كل هذه الكتب التى عرفها المسلمون وترجمت إلى العربية ، القدر الكبير من آراء أفلاطون .

ثم نأتى إلى المشكلة الهامة ، وهى هل نقلت كتب أفلاطون نفسها إلى العربية ، ثم هل عرف فيدون وهو ما يعنينا فى بحثنا هذا بالذات .

لقد نقل إلينا ابن النديم (المتوفى سنة ٣٧٨) قائمة بأسماء كتبه ، عن اسحق (أى اسحق بن حنين) عن ثاون^(٢) (وثاون هذا هو ثيون Theon الأزمرى -

(١) ابن أبى أصيمة : عيون الانبياء .. ١٠ ص ١١٦ .

(٢) ابن النديم - الفهرست ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

اشتهر في القرن الثالث الميلادي بأفلاطونيه وعنايته الفارقة بأفلاطون وقد ذكره ابن النديم في موضع آخر تحت اسم « ثاون » المنصب لأفلاطون^(١) .
أما أسماء الكتب التي ذكرت فهي :

كتاب السياسة : فسرّه حنين بن اسحق .

كتاب النواميس : قلّه حنين ونقله يحيى بن عدى .

وتستنتج من هـا أن هذين الكتابين قد نقلّا إلى العربية .

وهذا الكتابان فقط يحملان أسماء موضوعات أما غيرها فيرى ثاون « وفلاطن » يحمل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم ، وبسى ذلك الكتاب باسم المصنف له ، وهذا حق ، فكتب أفلاطون محاورات تنسب إلى إحدى شخصيات المحاورة .

ويعطى ثاون أمثلة لهذا . قول تاجيبس في الفلسفة . وقول لآخس في الشجاعة . وقول أرسطا في الفلسفة . وقول خرميدس في الحكمة . وقول اليبادس في الجليل . وقول أوثوديمس . وقول غورغياس . وقول افيا . وقول ابن . وقول فروطاغورس . وقول أوثوفرن . وقول قرطن . وقول فاذن . وقول ثأطاطس . وقول فيلوطفون . وقول قراطولس . وقول سوفسطس .

وقد ذكر ابن النديم « قولاً سماه سوفسطس - رأيت بخط يحيى بن عدى . سوفسطس . ترجمة اسحق بتفسير الأمتيدورس » وينتج عن هذا أن محاورة السوفسطاني قد ترجمت ، ترجمها اسحق بن حنين ، وممّا تفسّر للأمتيدورس^(٢) . والأمتيدورس هذا هو المبيدورس ، فيلسوف أفلاطوني متأخر ، عاش في القرن السادس بعد المسيح .

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٧١ ، (٢) قس المصنف ص ٣٥٨ ،

وقد ذكر ابن النديم اسمه مرة أخرى - قريبا من الصواب فقال « كتاب سفسطس . ترجمة المسو دريوس . وبلا شك أن المسو هذه هي المبيو ، ولكن ناشر الفهرست ذكرها خطأ المسو » وله عدة تفاسير لمحاورات أفلاطون .
وقول طليماوس :

أصلحه يحيى بن عدى ، وقلة ابن البطريق وقلة حنين بن اسحق أو أصلح حنين ما قلة ابن البطريق .

وقول فرمانيدس . وقول فدرس . وقول مانن . وقول ابرخس .
وكتاب مانكسانس . وكتاب اطليطقوس . وكتاب فلاطن إلى اقرطن في النواميس . وكتاب المناسبات .

وقد ذكر ابن النديم أنه رأى هذين الكتابين بخط يحيى بن عدى .
ثم ذكر أيضا « كتاب التوحيد وقوله في النفس والعقل والجوهر والعرض كتاب الحس واللذة » وهذه الكتب كلها منحولة . وقد ذكر ثاون « أن أفلاطون يرتب كتبه في القراءة أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب ، يسمى ذلك رابوع » وقد ذكر ابن أبي أصيبعة نفس الشيء . فقال « وصنف كتباً كثيرة منها ما بلغنا اسمه ستة وخسون كتاباً ومنها كتب كبار يكون فيها عدة مقالات . وكتبه بعضها ببعض أربعة أربعة يجمعها غرض واحد ، ويخص كل واحدة منها غرض خاص يشتمل عليه ذلك الغرض العام ويسمى كل واحد منها رابوعاً وكل رابوع منها يتصل بالرابوع الذي قبله »^(١) وأفلاطون لم يفعل هذا على الإطلاق ، ولعلنا من عمل ثاون نفسه ، أو جالينوس الذي اختصر كتب أفلاطون أربعة أربعة^(٢) .

• • •

قد أوردنا قائمة كتب أفلاطون عن ابن النديم ، لنرى هل هناك إشارة

(١) ابن أبي أصيبعة ... عيون الانباء - ١ ص ٥٠ ؛ ٥١ ، ٢

(٢) ابن النديم : الفهرست - ص ٣٨٥

لترجمة فادن أو فيدون ، فلم نجد ، ولكن نرى في ترجمة برقلس أن له كتاباً في « تفسير فادن في النفس » ، وأنه وجد في السوربانية . وقد قل منه أبو على ابن زرعة شيئاً يسيراً في العربية ^(١) ، وهذه أول إشارة إلى ترجمة فيدون إلى العربية . ثم ذكر ابن النديم ^(٢) في قائمة كتب الكندي الفيلسوف - رسالة في خبر موت سقراط ، وبلا شك أن هذه الرسالة مأخوذة من فيدون .

أما القفطلى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ - ١٢٤٨ م) فقد قدم لنا في كتابه أخبار الحكماء بأخبار الحكماء نفس قائمة الكتب الافلاطونية التي قدمها ابن النديم ، وورد فيها أيضاً - فادن - أى فيدون ، ولكن العمل الرائع الذى قدمه لنا القفطلى هو أنه أورد - ملخصاً لمحاورة فيدون ، مختطفاً فقرات من محاورة كريتون . وسنورد هذه الفقرات فيما بعد . فاذا انتقلنا إلى ابن أبى أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) نجد في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » قائمة أوفى وأوضح ^(٣) . وقد ذكر أن أبى أصيبعة أنه قرأ كتاب أفلاطون المسمى « احتجاج سقراط على أهل أثينا » . وهذه هى القائمة :

كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا : وهو الأبولوجى .

كتاب فادن في النفس : وهو فيدون .

كتاب السياسة المدنية : وهو كتاب الجمهورية .

كتاب طياوس الروحانى في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية ، التى هى عالم الروبوية وعالم العقل وعالم النفس وكتاب طياوس الطبيعى أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة : وهو كتاب طياوس ، ولعل طياوس الطبيعى هو الأجزاء الطبيعية من كتاب طياوس . أما طياوس الروحانى فنحول وهو ذو مسحة فيثاغورية .

(١) نفس المصدر : ص ٣٦٧ ،

(٢) نفس المصدر : ص ٣٦٧ ،

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ج ١ ص ٥٣ - ٥٤

كتاب الأقوال الأفلاطونية : ينسب كتاب لأفلاطون باسم التعاريف أو الرسائل ^(١) .

كتاب أوتفرن : وهو كتاب أوطيقرن .

كتاب أقریطن : وهو محاوراة كريتون .

كتاب كراطلس : وهو محاوراة كراتيلس .

كتاب ثايطلس : وهو محاوراة تيتاوس .

كتاب سوفسطاس : وهو محاوراة السوفسطائي .

كتاب فوليطيقوس : وهو كتاب السياسة ، ويسميه المسلمون أحيانا مدير المدنية .

كتاب برمينيدس : وهو محاوراة برمينيدس .

كتاب فلبس : وهو محاوراة فيلابوس .

كتاب سمبوسين : وهو محاوراة سمبوسيون أو المأدبة ، وأحيانا يسميها المسلمون النادي .

كتاب القيادس الأول : وهو محاوراة القيادس

كتاب القيادس الثاني : منحول لأفلاطون .

كتاب أبرخس : ولعله هيرخس Hipparchus ومنحول لأفلاطون ^(٢) .

كتاب أرسطا في الفلسفة : منحول أيضا .

كتاب تا أجيبس في الفلسفة : وهو محاوراة Theages وهو منحول لأفلاطون ^(٣)

Taylor; Plato: The Man and his Work, P. 521,541 (١)

Taylor : Plato p. 534 (٢)

Ibid, p, 532 (٣)

- كتاب أوتوديموس . وهو محاوراة أوتيديموس .
- ✓ كتاب لآخس في الشجاعة : وهو محاوراة لآخس .
- كتاب لوميس : وهو محاوراة ليسيز .
- كتاب أفروطاغوس . وهو محاوراة بروتاجوراس .
- كتاب غورجياس : وهو محاوراة غورغياس .
- ✓ كتاب مانون : وهو محاوراة مينون .
- كتاب إيبيا :
- كتاب اين : وهو محاوراة أيون .
- كتاب منكسانس : وهو محاوراة منكسينوس .
- كتاب قليطومون : لعلها محاوراة كليتيون^(١) منحولة .
- كتاب الفلسي : محاوراة لم يكتبها أفلامون .
- كتاب أقريطياس : محاوراة أقريطياس .
- كتاب مينس : وهي محاوراة مينيس - منحولة^(٢)
- كتاب أفينومس : وهي محاوراة افينوميس - وهي محاوراة تعتبر أحياناً مستقلة وأحياناً أجزاء من كتاب القوانين (الكتاب الثالث عشر من القوانين)^(٣)
- ✓ كتاب النواميس : وهو كتاب القوانين .
- كتاب خرميدس : وهو محاوراة خرميدس .
- كتاب فدروس : كتاب فدروس .

(١) Ibid, p, 5-336

(٢) Ibid p, 538

(٣) Taylor p, 497

ثم ذكر أن أبي أصيبعة كتباً منحولة هي : كتاب فيما ينبغي ، كتاب في الأشياء العالية ، كتاب المناسبات ، كتاب التوحيد ، كتاب في النفس والعقل ، والجواهر والعرض ، وكتاب الحس واللذة ، وكتاب تأديب الأحداث .
ووصايهم ، كتاب معابة النفس ، كتاب أصول الهندسة ^(١) .

وقد ترك لنا ابن أبي أصيبعة أيضاً نصاً هاماً عن حنين ابن اسحق يقول فيه - إن جالينوس « كتاب جوامع كتب أفلاطون » قال حنين - ووجدت من هذا الفن من الكتب كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى منها جوامع خمس كتب من كتب أفلاطون - وهي كتاب اقراطلس في الأسماء وكتاب سوفسطيس في القسمة وكتاب بوليطقيوس في المدبر وكتاب برمنيدس في الصور وكتاب أوتيديس وفي المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة ، وفي المقالة الثالثة جوامع الست المقالات الباقية في كتاب السياسة وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس في العلم الطبيعي وفي المقالة الرابعة جمل معاني الاثنى عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون ^(٢) ويبدو أن هذه الجوامع قلت إلى الفئة العربية ويبدو أنها اختصار جالينوس لبعض كتب أفلاطون . وقد اعتنى المسلمون بجالينوس ولكل ما كتب ونقلوه إلى العربية . ونجد أيضاً محاولات من التراجمة لشرح أفلاطون ، فان ابن أبي أصيبعة يذكر أن لثابت بن قرة ... رسالة في حل رموز كتاب السياسة ^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة : حيون الأبناء . . . ١ ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ١ ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر ١ ص ٢٢٠ .

إن المسلمين عرفوا أفلاطون معرفة تامة سواء عن طريق آباء السكينة أو عن طريق غير مباشر من أرسطو وتلاميذته ، أو طريق مباشر ، وهي قل بمض كتبه إلى العربية أو عن توارينخ الحكماء التي وصلتهم ، والتي ترجم البعض منها إلى العربية . وكتب على نسقها جماعة من الترجمة والمتفلسفة كحزبن بن أسحق فقد كتب كتاب نواذر الفلاسفة والحكماء ، وأسحق ابنه كتب « آداب الفلاسفة ونواذرهم » ، والمبشر بن فاتك كتب « مختار الحكم وعامسن الكلام » وابن جليل كتب « نواذر الفلاسفة والأطباء » . وغيرهم كثيرون .

ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبي أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى اللغة العربية . لا توجد إشارة واضحة إلى هذا - ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصرا ، وعرفت محتوياته لدى المسلمين - وابن أبي أصيبعة قل الينا نفس المختصر الذي قدمه لنا القفطى مع اختلافات سنورها فبا بعد .

٣ - الفقرات الواردة من فيدور عن القفطى وابن أبي أصيبعة

ذكر القفطى وابن أبي أصيبعة هذه الفقرات ، وهما يؤرخان لسقراط ، ويصفان حياته في يومها الأخير ، ويبدو أن هذه الساعات الأخيرة لفيلسوف أثرت في المسلمين تأثيرا شديدا . وقد وصل الينا النص من القفطى وابن أبي أصيبعة ، والاختلافات بينهما غير يسيرة ، ونص القفطى أقدم . ولذلك وضعناه أصلا ، ووضعنا اختلافات نص ابن أبي أصيبعة في الهوامش . وقد عبر النص عن فيدون بفاذن وعن كريتون بأقريطون وعن أشكرات بمخراطيس .

النص

« ولما حبس الملك سقراط بقى فى الحبس أشهراً ^(١) بعد قتيلا قضاء مدينة أثينيس [أحد عشر قاض من قضائهم] بقتله فقال فاذن الذى سأله واسمه خقراطيس : يا خقراطيس قد كان الخبر عني ما أبلغك . وذلك أنه قضى عليه القضاة بالقتل . وقد كالم مؤخر المركب الذى يبعث فى كل سنة إلى الهيكل المرسوم بهيكل أفولون . وكانوا إذا كالموا مؤخر المركب الذى يحمل فيه ما يحمل فى كل سنة إلى ذلك الهيكل ، لم تطف نفس علانية بإراقة دم ولا غيره ، حتى يرجع المركب إلى أثينيس ، وأنه عرض للمركب فى البحر عارض منعه من السير ، فأبطأ قتله تلك الشهور ، فلم يقتل حتى انصرف المركب » ^(٢)

« قال فاذن : وكنا جماعة من أصحابه نختلف إليه ، نتوافى فى كل يوم فى النلس ، فإذا فتح باب السجن دخلنا إليه ، فأصبحت أقریطون قد سبقنى ، فلما فتح الباب ، دخلنا ما ، فصرنا إليه ^(٣) .

هذه الفقرة من فيدون حقا ، ونرى مثيلا لها فى النص المنشور ، ثم يورد القفلى نصوصا من أقریطون (كريتون) وهذه هى النصوص :

(١) ميون الأنباء : « وكان للوجيون عليه القتل قضاء اثني عشر الأحد عشر ، وسقى السم الذى يقال له قونيون » ١ ص ٤٥ .

(٢) ميون الأنباء : « وألقى أخر قتل سقراط شهور جدا ما أوجبه عليه منه ، أن المركب الذى كان يبعث به فى كل سنة إلى هيكل أفولون ، ويحمل إليه ما يحمل ، عرض له حبس شديد لتمنر الرياح ، فأبطأ شهورا ، وكان من عادتهم أن لا يراق دم ولا غيره حتى يرجع المركب من الهيكل إلى أثينيس » ١ ص ٤٥ .

(٣) ميون الأنباء : « وكان أصحابه يختلفون إليه فى الحبس طوال تلك الليلة » ١ ص ٤٥ .

« فقال له أقریطون : أن المركب داخل غد أو بعد غد . وقد أزف الأمر وقد سمينا في أن ندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، ونخرج خفيا ، فنصير إلى رومية ، فقيم بها حيث لا سبيل لهم عليك ^(١) .

فقال سقراط : يا أقریطون قد تعلم أنه لا يبلغ ملكي أربعمائة درهم وأيضا فإنه يمنع من هذا الفعل مالا يجوز أن يخرج عنه ^(٢) .

فقال له أقریطون : لم أقل هذا القول على أنك تفرم شيئا ، وأنا نعلم أنه ليس لك ولا في وسعك ما سأل القوم ولكن (١٣٦) أموالنا منسمة لك بذلك ويمثل أضعافا كثيرة . وأنفسنا طيبة لنجاتك وألا نفجع بك ^(٣) .

فقال : يا أقریطون هذا البلد الذي فعل بي فيه ما فعل هو بلدي وبلد جنسي ، وقد نالني فيه من جنسي ما قد رأيت ، وأوجب علي فيه القتل ، ولم يوجب علي شيء أستحقه ^(٤) بل تخالفني الجور ، وطعنني على الأفعال الجائرة وأهلها ^(٥) والحال التي وجب علي بها عندم القتل ، هي متى حيث توجهت ، وإني لا أدع نصرة الحق ، والطعن على أهل الباطل والمبطلين ، وأهل رومية

(١) عيون الأنبياء فقال له أقریطون - لن المركب داخل غد أو بعد غد وقد اجتهدنا في أن ندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، ونخرج سرا ، فنصير إلى رومية ، فقيم بها ، حيث لا سبيل لهم عليك . ١٣٠ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنبياء - فقال له - قد تعلم أنه لا يبلغ ملكي أربعمائة درهم . ١٣٠ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنبياء : فقال له أقریطون : لم أقل لك هذا القول على أن تفرم شيئا ، لأننا نعلم أنه ليس في وسعك ما سأل القوم ، ولكن في أموالنا سمة قليلك وأضعافه . وأنفسنا طيبة بأدائه لنجاتك وألا نفجع بك . ١٣٠ ص ٤٥ .

(٤) عيون الأنبياء : استحقته ١٣٠ ص ٤٥ .

(٥) عيون الأنبياء : وأهلها - من كفرهم بالباري سبحانه وعبادتهم الأوليان - ١٣٠ ص ٤٥ .

أبعد منى رحما من أهل مدينتى ، فهذا الأمر إذا كان باعته على الحق ونصرته الحق حيث توجهت واجبة علىّ ، فغير مأمون هناك على مثل ما أنا فيه ، ثم لا يعطف واحد منهم على رحم يقدىنى بها .

فقال له اقريطون : فتذكر ولدك وعيالك ، وما تخاف عليهم من الضيعة ، وارحمهم إن لم تشفق على نفسك .

فقال : الذى يلحقهم من الضيعة برومية كذلك ^(١) ، ولكن ^(٢) ها هنا أخرى بأن لا يضيئوا منكم . خبرنى يا اقريطون ، لو أن التاموس مثل رجلا ، فقال لى يا سقراط : أليس بى اجتمع أبواك ولى كان تأديسك ، وبى تدبير حياتك ، أكنت أقول لا أم أقول الحق الذى هو الاقرار بذلك ^(٣) .

فقال له : بل الحق .

قال سقراط : أفرأيت ان قال لى أفى العدل أن يظلمك ظالم ، فتظلم آخر ، أفكان يجوز أن أقول نعم ^(٤) .

فقال اقريطون : لا يجوز أن تقول نعم ^(٥) .

قال له : فان قال لى يا سقراط ، فان ظلمك القضاة الأحد عشر ، فألزموك ما لا تستحق ، يجب أن تظلمى ، فإلزمى ما لا يستحق ، فهل يجوز لى أن أقول نعم .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

(١) عيون الأنبياء : مثل ذلك = ١ ص ٢٥ .

(٢) عيون الأنبياء : لا انك ها هنا ، فهم أخرى أن لا يضيئوا منكم = ١ ص ٢٥ .

(٣) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنبياء .

(٤) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنبياء .

(٥) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنبياء .

قال له سقراط : فإن قال : أفخروجك من الصبر على ما حكم به الحاكم ، خروج عن الناموس وتقض له أم لا ، أيجوز أن أقول ليس بتقض وخروج عن الناموس .

فقال له أقریطون : لا يجوز ذلك .

فقال له سقراط : فإذا لا يجب إن ظلمني هؤلاء القضاة أن أعظم الناموس .
ودار بينها في ذلك كلام كثير .

فقال له أقریطون : أن كنت تريد أن تأمر بشيء ، فتقدم فيه ، فإن الأمر قد أرف .

فقال : يشبه أن يكون كذلك ، لأنني قد رأيت في منامي قبل أن تدخل على ، ما يدل على ذلك ^(١) .

ثم يقدم إلينا التفتي قترات من فيدون « فلما كان ذلك اليوم الذي عزموه فيه على قتله ، بكرنا كالمادة ، فلما جاء قيم السجن ، فرآنا ، ففتح الباب وجاء القضاة الأحد عشر ، فدخلوا ونحن مقيمون على الباب ، فلبثوا مليا ، فمخرجوا من عنده ، وقد قطعوا حديدته ، ثم جاءنا السجنان . فقال ادخلوا فدخلنا وهو على (١٣٧) مرير كان يكون عليه ، فسلمنا وقعدنا ، فلما استقر بنا المجلس ، نزل عن السرير ونزل معنا أسفل منه ، وكشف عن ساقه ، فمسحهما وحسكهما ^(٢) .

(١) القترات السابقة كلها غير موجودة في عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : ولما كان اليوم الثالث ، بكر تلاميذه إليه دلي المادة ، وجاء قيم السجن ، ففتح الباب ، وجاء القضاة الأحد عشر فدخلوا إليه ، وأقاموا مليا ، ثم خرجوا من عنده ، وقد أزالوا الحديد عن رجله وخرج السجنان لئلا تلاميذه ، فأدخل بهم إليه ،

ثم قال : ما أعجب فعل السياسة الالهية كيف ^(١) قرنت الأضداد بعضهما
بعض ، فانه لا يكون لذة إلا وتبعها ألم ، ولا ألم إلا ^(٢) وتبعته لذة فانه قد
عرض لنا بعد الألم ، الذى كنا نجده من قتل الحديد في موضعه لذة ^(٣) .

وكان هذا القول منه سببا لقول في الأعمال النفسانية ثم أطرده القول بينهم
في النفس حتى أتى على جميع ما مثل عنه من أمرها بالقول المتقن المستقى .
ووافى ذلك منه على مثل الحال التي كان يهد عليها في حال مرور من البهيم
والزح في بعض المواضع ، وكنا نتعجب منه أشد التعجب من صرامة نفسه ،
وشده استهائه بالنازلة التي قد نهكتنا له وفراقه ، وبلغت منا وشغلنا كل
الشغل ، ولم يشغلنا عن نفقى الحق في موضعه . ولم يزل شيء من أخلاقه
وأحوال نفسه التي كان عليها في زمن أمته الموت ^(٤) .

وقال له سيباس في بعض ما يقول له ، وامسك بعض الامساك عن السؤال :
إن التقصى في السؤال عليك مع هذه الحال لتقل علينا شديد ومماجة فاحشة ،

== فجلسوا عليه وجلسوا عنده ، فنزل سقراط عن السرير وقعد على الأرض ، ثم كشف من
سايه ، لهما وحكما - ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنباء . . . حيث - ١ ص ٤٤ .

(١) عيون الأنباء : ويتبعه - ١ ص ٤٥ .

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٣) عيون الأنباء : وصار هذا القول سببا ل دوران السلام بينهم ، فسأله سيباس
وفيدون من شيء من الأفعال النفسية ، وكثرت المذكرة بينهم ، حتى استوعب السلام في
النفس بالقول المتقن المستقى ، وهو على ما كان يهد اليه في حال سروره وبهجه ومزحه في
بعض اللوازم . والجماعة يتعجبون من صرامته وعدة استهائه بالموت ولم ينكسر عن نفقى الحق
الحق في موضعه ، ولم يترك شيئا من أخلاقه وأحوال نفسه التي كان عليها في زمان أمته من
الموت ، ولم من السكند والمزني لفراقه على حال عظيمة - ١ ص ٤٦ .

وإن الامساك عن التقصى فى البحث لحسرة علينا غدا عظيمة ، لما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده ^(١) .

فقال له : يا سيباس لا تدعن التقصى لشيء أردته ، فان تقصيك لذلك هو الذى أمر به ، وليس بين هذه الحال عندى وبين الحال الآخر فرق فى الحرص على تقصى الحق ، فانا وإن كنا نعدم أصحابا ورفقاء أشرف محمودين منهم اسلاؤس ^(٢) ومارس وارقيليس وجميع من سلف من ذوى الفضائل والانسانية ^(٣) ، وعدد أقواما غير من ذكرنا .

فلما تصرم القول فى النفس ، وبلغوا من سؤالهم الغرض الذى أرادوا ، سألوهم عن هيئة العالم وما عنده من الخبر فى ذلك ^(٤) .

فقال : أما ما اعتقدناه وبيناه ، فهو أن الأرض كرية ، وأن الأفلاك محيطة بها ، ومحيط بعضها بمض ، الأعظم بالذى يليه فى العظم ، وان لها من الحركات ما قد جرت المسادة بالقول به ، وصمتموه منا كثيرا ، فأما ما وصف أناس آخرون ، فإنهم وصفوا شيئا كثيرا ^(٥) .

ثم قص قصصا طويلة فى ذلك مما ذكره الشعراء اليونانيون القائلون فى

(١) عيون الأنبياء : فقال له سيباس إن فى التقصى فى السؤال عليك مع هذه الحال ، لتقلا علينا هديدا وقبضا فى العصرة ، وأن الامساك عن التقصى فى البحث لحسرة غدا عظيمة ، مع ما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده - ١ ص ٤٦ .

(٢) عيون الأنبياء : وأيارس - ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنبياء : النفسانية - ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنبياء : ولما تصرم القول فى النفس وبلغوا فيها الغرض الذى أرادوه ، سألوهم عن هيئة العالم وحركات الأفلاك وتراكيب الاسطوانات ، فأجابهم عن جميعه ، ثم قص عليهم قصصا كثيرة من العلوم الالهية والأسرار الربانية - ١ ص ٤٦ .

(٥) هذه المقترحة غير موجودة فى عيون الأنبياء .

الأشياء الالهية كاو ميروس وارفاؤس وأسيدوس وايدقليس ثم (١٣٨) قال :
أما ما قلنا في النفس وفي هيئة الأرض والافلاك ، فلم نخدع فيه ، ولم نقل غير
الحق . فأما هذه الأشياء الأخر ، فإنه ليس بمحبها من فعل رجل حكيم ^(١) .

فلما فرغ من ذلك قال : أما الآن ، فأظنه قد حضرت الساعة التي ينبغي
أن نستعم فيها ، فلا نكلف النساء إحمام الموتى في صيوان الحكم ، فإن الأمر
يأتى ، يعنى السياسة قد دعنا ، ونحن ماضون إلى « اذوس » ، فإن الأمر فإن ،
ونحن ماضون إلى تروس ^(٢) . وأما أنتم فتصرفون إلى أهاليكم .

ثم دخل بيتا يستعم فيه ، فأطال البث فيه ، ونحن نثاكر ما نزل بنا
من فقد ، وأنا نعدم أبأ شقيقا ، ونبقى بمدد كاليتانى ، ثم خرج الينا ، وقد
استحم ، فجلس ، ودعا بولده ونسائه ، فأنى بهم ، وكان له ابنان صغيران وابن
كبير ، فودعهم ، وأوصاهم بالذى أراد ، وأمر بصرفهم ^(٣) .

فقال له أفريطون : ما الذى تأمرنا به أن نفعله فى ولدك وأهلك ، وغيركم
ذلك من أمرك .

فقال : لست آمركم بشى جديد ، بل هو الذى لم أزل آمركم به ^(٤) من

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : ولما فرغ من ذلك قال : أما الآن فأظنه قد حضر الوقت الذى ينبغي
لنا أن نستعم فيه ، ونصل ما أمكننا ، ولا نكلف أحدا إحمام الموتى ، فإن الارماني قد
دعانا ، ونحن ماضون إلى زاوس ، وأما أنتم فتصرفون إلى أهاليكم ج ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنباء : ثم نهض ، فدخل بيتا ، واستعم فيه ، وصلى ، وأطال البث ،
والقوم يتناسكرون عظم الصوبة بما نزل به وبهم من فقد ، وأنهم يفقدون منه حكما عليا
وأيا شقيقا ، ويبقون بمدد كاليتانى ، ثم خرج فدعا بولده ونسائه « وكان له ابن كبير ، وابنان
صغيران ، فودعهم ، وأوصاهم بصرفهم ج ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنباء . . . به قدما ج ١ ص ٤٦

الاجتهاد في إصلاح أنفسكم ، فانكم إذا فعلتم ذلك ، سررتنوني وسررتكم كل من هو معي بسبيل .

فقال له أفريطون : فما الذي تأمرنا به أن نعمل إذا مت ؟ ^(١) .

فضحك ، ثم التفت إلى جماعته فقال : إن أفريطون لا يصدق بجميع ما سمع مني ، ولا أن الذي يخطب ويخاطبه منذ اليوم هو سقراط ، ولا يظن أن الذي يقتل ذلك به ، ليس إلا جسد سقراط ، وأنا أظن الآن أنني سأفر منكم بعد ساعة ، فإن وجدتنى يا أفريطون فافعل بي ما تشاء ^(٢) ، فأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ، فوقف بين يدي سقراط ^(٣) .

فقال له : يا سقراط : إنك جرى بهما أرى ، وما عرفته منك قديما أن لا تسخط على من أمرتك به من أخذ الدواء اللازم باضطراب ، لأنك تعلم أنني لست علة موثك ^(٤) ، وأن علة موثك قضاة الأحد عشر ، وفي أمور بذلك مضطرب إليه ، وإنك أفضل من جميع من صار إلى هذا الموضع ، فاشرب الدواء بطيبة نفس ، واصبر على الاضطراب اللازم .

ثم زرقنا بعينيه ، وانصرف عن الموضع الذي كان واقفا فيه بين يدي سقراط .

فقال سقراط : نفعل ذلك ^(٥) .

(١) هذه الفقرة غير موجودة في ميون الانباء

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في ميون الانباء

(٣) عيون الانباء : وأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ج ١ ص ٤٦

(٤) عيون الانباء : فقال له : يا سقراط إنك جرى مع ما أراه منك وإنك تعلم أنني لست علة موثك ج ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الانباء : فقال سقراط : نفعل ذلك وليس أنت تعلم ج ١ ص ٤٦ .

ثم التفت إلينا فقال : ما أهيأ هذا الرجل . فقد كان يدخل إلى كثير ، فأراه فاضلا في مذهبه ^(١) .

ثم التفت إلى اقريطون فقال له : مر الرجل أن يأتي بشرية موتى ، إن كان قد سحقها ، وإن كان لم يسحقها ، فليجد سحقها وليأت بها ^(٢) .

فقال اقريطون : الشمس بعد على الجدار وعليك من النهار بقية ^(٣) .
فقال له سقراط : قل للرجل حتى يأتي بالشربة .

فدعا اقريطون غلاما له ، فأضفى إليه بشىء (١٣٩) فخرج الغلام مسرعا فلم يلبث أن دخل ، ومعه الرجل وفي يده الشربة ، فنظر إليه ، كما ينظر الثور الفحل إلى ما يها به ، ثم مد يده ، فتناولها منه والتفت إليه .

وقال له : يمكن أن تخلف من هذه الشربة شربة لانسان آخر ^(٤) .
فقال : إنما ندق منها ما يكفي الرجل الواحد ^(٥) .

فقال له : انت عالم بما ينبغي أن يعمل إذا شربت فأمر بذلك ^(٦) .

قال : ليس هو إلا أن تتردد بعد شربها ، فإذا وجدت ثغلا في رجلك ، استقيت ^(٧) .

(١) هذه الفقرة غير موجودة في ميون الأبناء .

(٢) ميون الأبناء : والتفت لل اقريطون فقال : مر الرجل أن يأتي بشرية موتى ، فقال للغلام : أدع الرجل ، فدعاه ، فدخل ومعه الشربة ، فتناولها . - ١٦٧

(٣) ميون الأبناء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٤) ميون الأبناء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) ميون الأبناء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) ميون الأبناء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٧) ميون الأبناء : هذه الفقرة غير موجودة .

فشرىها . فلما رأيناها قد شربها ، رجعنا من البكاء والأسف ما لم نملك معه أنفسنا . وعلت أصواتنا بالبكاء فأقبل علينا يلومنا ويسخطنا ^(١) .

ثم قال : إنما صرفنا النساء لئلا يكون مثل هذا . فأما الآن فقد كان منكم أعظم ^(٢) .

فأما أنا فسترت وجهي ، وكنت أبكي بكاء شديدا على نفسي ، إذا عدت صديقا مثله .

ثم سكنتا استحياء منه ، وأخذ في التردد هنية ^(٣) .

ثم قال للرجل : قد ثقلت رجلاي ^(٤) . فأمره بالاستلقاء ^(٥) ، وجعل يحس قدميه ، ثم غرزها ^(٦) .

فقال له : هل تحس غزري ^(٧) .

قال : لا . ثم غرزه غرزا شديدا ^(٨) .

فقال له : هل تحس غزري .

قال : لا .

(١) عيون الأنباء : فلما رأوه قد شربها ، غلبهم من البكاء والأسف ، ما لم يملكوا معه أنفسهم ، فعلت أصواتهم بالبكاء ، فأقبل عليهم سقراط يلومهم ويسخطهم .

(٢) عيون الأنباء : وقال : إنما صرفنا النساء لئلا يكون منهن مثل هذا - ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنباء : فأسكوا استحياء منه ، وقصدا للطاعة له ، على منعه شديدا في فقد مثله ، وأخذ سقراط في المعنى والتردد هنية . - ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنباء : قد ثقلت رجلاي على - ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الأنباء : فقال له : استلق - ١ ص ٤٧/٦٦ .

(٦) عيون الأنباء : وجعل النلام يحس قدميه ويشزهما .

(٧) عيون الأنباء : فقال : هل تحس غزري لها .

(٨) عيون الأنباء : ثم غرزه غرزا شديدا .

ثم غمز ساقيه وجعل يسأله ساعة بعد ساعة : هل تحس .

فيقول : لا .

ورأيناه يجمد أولا فأولا ، وبشند برده حتى انتهى ^(١) إلى حقوية . ثم غرزه ، فلم يحس بذلك ، فكشف عنه . وقال لنا ^(٢) : إذا انتهى هذا البرد إلى قلبه ، قضى عليه ^(٣) .

ثم قال سقراط لأقريطون : لسقلايوس عندنا ديك ، فأعطوه إياه وعجلوه . فقال له أقريطون : نفعل ذلك ، وإن كنت تريد شيئا آخر ، قل ^(٤) . فلم يجبه ، وشخص بصره ^(٥) . فأطبق أقريطون عينيه ^(٦) ، وشد لحبته . فهذا خبر سقراط صاحبنا ، الذي لا نعلم أحدا في دهرنا من اليونانيين كان أفضل منه .

فقال له خراطيس : فمن كان حاضرا .

فقال : جماعة كثيرة من أصحاب سقراطيس .

(١) عيون الأنبياء : انتهى ذلك - ١ ص ٤٧ .

(٢) عيون الأنبياء : وقال الخادم - ١ ص ٤٧ .

(٣) عيون الأنبياء : قضى عليه - ١ ص ٤٧ ثم زيادة في عيون الأنبياء :

فقال له أقريطون : يا إمام الحكمة ، أما أرى عقلنا لا تبعد عن عقلك ، فأعهد لنا .

فقال : عليكم بما أمرتكم به أولا . ثم مده يده إلى يد أقريطون ، فوضها على خده ، فقال له - صرنا فيما تحب ، فلم يجبه بشيء .

(٤) عيون الأنبياء - هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عيون الأنبياء - هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عيون الأنبياء - وقال - أسلمت نفسي إلى قايض أنفس الحكاء - ١ ص ٤٧ .

(٧) من أول هذه الفقرة إلى النهاية غير موجودة في عيون الأنبياء . ولكن يوجه بدلها منها « ولم يكني أناطون حاضرا معهم ، لأنه كان مرهضا » - ١ ص ٤٧ .

تقال له : أكان أفلاطون حاضر كم .

قال : لا .

لأنه كان مريضا لا يقدر على الحضور (١٤٠)

هذا هي النصوص الرائعة التي تركها لنا كل من القفطي وابن أبي أصيبعة من فيدون ومن مراجعة النصوص نجد أن نص القفطي أدق ويكاد يكون ملخصا عن فيدون حقيقة . وقد ذكره عن لسان فادن إلى خفراطيس أى عن لسان فيدون إلى اشكراتس . وعرجعته بالنص الأصلي المنشور في النصف الأول من هذا الكتاب ، نرى أنه يكاد يكون ترجمة مختصرة للمحاورة .

أما نص ابن أبي أصيبعة ، فلم يذكره على لسان فيدون ، وإن كان يقترب من نص القفطي ، ونلاحظ أيضا أنه مشوب بروح أرسطاليسية ، فقد ذكر اصطلاح الاصطقات ، وهو اصطلاح لم يعرفه أفلاطون .

٤ - نصوص أبي الريحان البيروني .

ولكن لم تكن هذه النصوص فقط هي كل ما عرف المسلمون من « فيدون » فالتا نجد عالما كبيرا ، ومؤرخا ممتازا ينقل إلينا نصوصا أخرى ، وهذا العالم هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م) في كتابه « تحتيق ما لهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة » وقد نشر الكتاب مرتين ، نشرة لندن عام ١٨٨٧ م ، ثم نشرة الهند عام ١٣٧٦ هـ ، ١٩٥٧ م وقد كانت غاية المؤلف في كتابه أن يقدم لنا تراث الهند في مختلف نواحيه ، ولكنه أراد أن يقوم بدراسة مقارنة لأقوال الهنود وآرائهم وآراء اليونان ، ثم

المسلمين من بعد يقول «وليس الكتاب كتاب حجج وجدل»^(١) ، حتى استعمل فيه بايراد حجج الخصوم ، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق ، وإنما هو كتاب حكاية ، فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف اليه ما هليونانيين من مثله ، لتعريف المنازعة بينهم ، فإن فلاسفتهم ، وإن تمخروا الحق ، فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بسوامهم عن رموز تعلتهم ، ومواضعات ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم ، كلام غيرهم ، إلا أن يكون الصوفية أو لأحد أصناف النصارى ، لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد .

وقد أداه هذا إلى أن يضمن الكتاب نصوصاً رائعة لأفلاطون على الخصوص . وقد أستمدتها بلا شك من فيدون - كما يذكر هو - ومن الراجح أيضاً أنه كان لديه نصان لفيدون ، نص مباشر لفيدون ، ونص مختصر فيدون في جوامع جالينوس . ذلك أنه يقدم بعض النصوص أحياناً عن « فاذن » وأحياناً قدم لنا نصاً عن جوامع جالينوس ، بدون أن ينسبه لفيدون ، ولكنه نص فيدونى أيضاً^(٢) .

وقد ذكر البيرونى نصوصاً أخرى لأفلاطون - أغلبها من طبياوس (أنظر ص ٢٦ ، ص ٨٠ وغيرها)

النص الأول :

« قال سقراط في كتاب فاذن : نحن نذكر في أقاويل القدماء أن النفس تصوير من ها هنا إلى ايدس ثم تصوير أيضاً إلى ما ها هنا ، وتكون الأحياء من

(١) البيرونى - تحقيق ما للهند من مقولة (طبعة الهند) - ص ١٠٥ .

(٢) البيرونى - تحقيق ... - ص ١٠٥ .

الموتى والأشياء تكون من الأضداد ، فالقدين ماتوا يكونون في الأحياء ، فانفسنا في ايدس قائمة ، ونفس كل إنسان تفرح وتحزن للشيء ، وترى ذلك الشيء لها ، وهذا الانفعال يربطها بالجسد ، ويسمرها به ، ويضيقها جسدية الصورة والتي تكون تقية ، لا يمكنها أن تعبير إلى ايدس ، بل تخرج من الجسد وهي مملوءة منه ، حتى أنها تقع في جسد آخر سريعاً ، فكأنها تودع فيه تثبت ، ولذلك لاحظ لها في الكينونة مع الجوهر الإلهي النقي الواحد»^(١) .

والنص تلخيص لموضوعين من موضوعات فيدون الموضوع -وع الأول هو حجة الأضداد ، وقد أورد نص البيروني مدخل الحجة - مسترلة ، لافي صورة دياالوج^(٢) . والموضوع الثاني هو وظيفة الفلسفة : فقد قدم لنا نص البيروني ملخصا الجوهر القطنة^(٣) . وفي صورة مسترلة أيضا ، ولكنه استخدم تعبير الجوهر الالهي ، وهو ما لم يستخدمه أفلاطون . ولكن النص - فيما سوى ذلك - فيدونى بحث .

ومن العجب أن نلاحظ أن البيرونى - بمنهجه الممتاز المقارن - يقارن مذاهب الهندو والمائوية والديسانية بالأفلاطونية ، فيقرر أنه « كما أن الشهادة كلمة الاخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسباب علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله ، لم يك منها ، ولم يعد من جعلتها ، فإنهم قالوا : إن النفس إذا لم تكن عاقلة ، لم تحط بالمطلوب إحاطة كلية - دفعة - بلا زمان ، واحتاجت إلى تتبع الجزئيات ، واستقراء الممكنات ، وهي - وإن كانت متناهية ، فلمدها

(١) البيرونى - تحقيق ١٠٠٠ ص ٤٣

(٢) ارجع الى ص ٤٣ في كتابنا هذا .

(٣) ارجع الى ص ٦٦ من كتابنا هذا .

المتناهي كثرة ، والاثنيان إلى الكثرة مضطر إلى مدة ذات فسحة ، ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلا بمشاهدة الأشخاص والأنواع وما يتناولها من الأفعال والأحوال ، حتى يحصل لها في كل واحد تجربة ، وتستفيد بها جديد معرفة ، فالأرواح الباقية تتردد لذلك في الأبدان البالية^(١) ... الخ »

ثم يذكر نصاً آخر عن الهنود « أن النفس أبدية الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم بل هي ثابتة قائمة ، لا سيف يقطعها ، ولا نار تحرقها ، ولا ماء ينصها ، ولا ريح تبيسها ، لكنها تنقل عن بدنها إذا عتق ، نحو آخر ، ليس كذلك ، كما يستبدل البدن اللباس إذا خلق^(٢) .

هذه هي العقيدة الهندية التي تشبه العقيدة الفيدونية ، ونحن نعلم أن أفلاطون تأثر في فكرة التناسخ وتداول الأجيال بالعقيدة الاورفية القديمة ، وهو نفسه يذكر الاورفية أحياناً ، وأحياناً يذكر السنة الفيدونية في فيدون ، وفي النص السالف الذكر يذكر « أفابيل القدماء » . وما لاشك فيه أن الاورفية تأثرت بالأفكار الهندية .

وبذكر البيروني أن ماني أيضاً يقول بالتناسخ ، وينقل النص الآتي من كتابه سفر الأسرار « قال - ماني - في سفر الأسرار : إن الحواريين لما علموا أن النفوس لا تموت ، وأنها في التردد منقلة إلى شبه كل صورة ، هي لابسها ، ودابة جبلت فيها ، ومثال كل صورة أفرغت في جوفها ، سألوا المسيح عن عاقبة النفوس التي لم قبل الحق ، ولم تعرف أصل كونها ، فقال : أي نفس

(١) البيروني - تحقيق ١٥٠٠ ص ٣٨

(٢) البيروني - تحقيق ١٥٠٠ ص ٣٩

ضعيفة ، لم تقبل قرائنها من الحق ، فهي هالكة ، لا راحة لها ، وعنى بهلاكها عذابها ، لا تلاشيها ، فانه أيضا قول « قد ظن الديصانية أن عروج نفس الحياة وتصفيها في جيفة البشر ، ولم يعلموا عداوة الجيفة النفس ، ومنعها إياه من الخروج ، وأنها لها حبس وعذاب مؤلم ، ولو كانت صورة البشر هذه حقا ، لم يدعها خالقها أن تبلى ، وتحديث فيها المفرة ، ولم يحوجها إلى التنازل ، بالنطف في الأرحام »^(١) .

ولكن هل أخذ ماني عقيدة التناسخ عن الهند أو عن أفلاطون ؟ إن البيروني يرى أن « ماني » نفي من إيران شهر ، فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نخلته . هذا ما يقرره البيروني - ولكن من المرجح أيضا أنه تأثر بأفلاطون ، وقد عرفه في فلسطين من قبل - وهو يدرس المسيحية هناك ، وكان أفلاطون موضوع دراسة الكنيسة في فاسطين إبان ذلك العهد ، وكان المسيحيون يأخذون بعض آرائه له ، وينكرون البعض - وقد أخذ ماني بالكثير مما أنكرته الكنيسة ، ومن المحتمل أن يكون التناسخ من بينها ، ثم رأى في عقائد الهند ما يؤيد تناسخه المأخوذ عن أفلاطون وقد ذكرنا من قبل أن هرمونيوس ابن ديمان ، ذهب إلى أثينا ، وأتى بفلسفتها إلى الشرق ، ومن ثم أنتشرت .

النص الثاني

« وقال : إذا كانت النفس قاعة ، فليس تعلمنا غير تذكر ما تعلمنا في الزمان الماضي ، لأن أنفسنا في موضع ما قبل أن تصير في هذه الصورة الانسية ، والناس إذا رأوا شيئا قد اعتادوا استعماله في العبا ، أصابهم هذا الانفعال ،

(١) البيروني - تحقيق ما لهند من قوله - ١ ص ٤١ ، ٤٢ .

وتذكروا من الصنّيع مثل السلام الذى كان يضربه ، وكانو ندوه ، فالنسيان ذهاب المعرفة ، والعلم تذكر لما عرفته النفس قبل أن تصير إلى الجسد^(١) .

ويكاد يكون القسم الأول من هذا النص ترجمة حرفية دقيقة . وهو يوازى تماما النص المنشور فى أول حجة التذكر من ترجمتنا وهى « إن تعلمنا ليس من الحقيقة الا تذكرنا ، وطبقا لهذه الحجة ، إنه لضرورة من غير شك ، أن نتعلم فى زمن سابق ما نتذكره فى الوقت الحاضر ، وهذا لا يكون ممكنا ، لو لم تكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالسكون هذه الصورة الانسانية .

أما القسم الثانى فهو تلخيص لبقية حجة التذكر إذ يقرر نص البيرونى أن المعرفة تبدأ بانفعال ، عند رؤية الشيء ، فاذا رأينا ، «الصنّيع» أى القيّارة تذكرنا صاحبها ، والعلم ليس إلا تذكرنا وإذا كان هذا حقا ، فقد عرفت النفس كل هذا ، فى عالم قبلى ، قبل أن تتصل بالبدن .

ويحاول البيرونى بمنهجه البارع أن يبين أثر النص الفيثونى فىمن تلا أفلاطون من فلاسفة ، فيقرر أن بروقلس يذهب إلى نفس الشيء حين يقول « التذكر والنسيان خاصان بالنفس الناطقة ، وقد بان أنها لم تزل موجودة ، فوجب أن تكون لم تزل عالمة وذاهلة ، أما عالمة فعند مفارقتها البدن ، وأما ذاهلة فعند مقاربتها البدن ، فنهى فى المفارقة تكون من حيز العقل ، فلذلك تكون عالمة ومن المقاربة تنحط عنه ، فيعرض لها النسيان ، لغلته ، بالقوة عليها^(٢) .

وبرقلس ، هنا أفلاطونى ، وفيدونى ، وإن كان بينه وبين فيلسوف

(١) البيرونى - تحقيق ١٠٠٠ ، ٤٤٤ .

(٢) نفس المصدر ١٠٠٠ ص ٤٤ .

الأكاديمية ، أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولذلك يستخدم مصطلح أرسطو « بالقوة » ويصنع النص عامة بروح الأفلاطونية المحدثة . وليرقليس كتاب عنوانه « شرح قول أفلاطون إن النفس غير مائة » كما ذكرنا من قبل وله أيضا كتاب في تفسير « فاذن في النفس » وقد ذكرنا أن ابن زرعة نقل منه بعضه إلى العربية .

ثم ينتقل البيروني إلى العالم الاسلامي ، ليرى أثر النص الفيديوني فيه : فيقرر « والى هذا المعنى ، ذهب من الصوفية من قال ، إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، وهم يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، ومنهم من يميزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويمبر عن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر ^(١) » :

الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، هل هذا حقا أفلاطوني ، الدنيا هي النوم ، هي المدم ، هي النفس الانسانية جاهلة عمياء ، لا تنظر الحقائق إلا خلال السجن الكثيف ، والآخرة هي اليقظة ، هي الخلود ، هي النفس الانسانية عالمة مبصرة ، تنظر الحقائق وهي منطلقة متحررة ؟ هل هذا من أفلاطون حقا ، أم من فلسفة القرآن والحديث التي تقرر أن الحياة دار فناء ، والآخرة دار بقاء ، وأنا في فترة فانية تتردد فيها ، ولكن حين يتوفى الله الأتفس ، نعيم الحياة الكبرى الأبدية ، وتسنيق اليقظة الكبرى الكاملة ؟!

أما أن بعض الصوفية المتسكلمين - من أمثال الهروي الأنصاري والكرامي وابن تيمية - يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، فليس

هذا أفلاطونياً على الأخلاق ، كما إن الظهور الكلى ، أو وحدة الوجود ليست أفلاطونية . إن البيرونى يخلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين .

النص الثالث

« قال سقراط فى كتاب قاذن » الجسد أرضى ثقيل رزين والنفس التى تحبه تنقل وتجذب إلى المكان الذى تنظر إليه لجزءها مما لا صورة له . ومن لئذى يجمع الأنفس ، فتلوث وتدور حول المقابر ومواقع الدفن ، فقد أريت فيه أنفس ما قد تخاليت بصورة الظل والخيال من الأنفس التى لم تفارق مفارقة قبة ، بل فيها جزء من المنظور إليه » (١) .

النص الرابع

« ثم قال : يشبه ألا تكون هذه أفسس الأخيار ، بل أنفس أهل الشره فتصير فى هذه الأشياء قمة تنعم منها لرداءة غذائها الأول ، ولا تزال كذلك حتى تربط أيضاً فى جسد بشهوة الصورة الجسمية التى تبعتها ، ويكون رباطها فى أبدان أخلاقها ، كالأخلاق التى كانت لها فى العالم مثل من ليس له غير الأكل والشرب ، فيدخل فى أجناس الخير والسباع ، والتى قدم العالم والتغلب فى أجناس الذئاب والبهزة والحدآن » (٢) .

النص الخامس

« وقال فى المجمع : لو لم أرى صائراً أولاً إلى آلهة حكماء سادة ، أخيار ثم

(١) البيرونى - تحقيق ١٨٠٠ ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر ١٨٠٠ ص ٤٩ ، ٥٠ .

من بعد إلى ناس ماتوا خير من ها هنا ، لكان تركى الحزن على الموت ظلماً^(١) .

النص السادس

« وقال فى محلى المثوبة والمعوبة : إن الانسان إذا مات ذهب به « ذامون » وهو من الزبانية إلى مجمع القضاء ويحمله مع المجنمين فيه قائد مأمور إلى « ايدس » حتى إذا أقام فيه ما يبنى من الزمان أدوارا كثيرة وطويلة : وقد قال طيلافوس : إن طريق ايدس مبسولة قال : وأنا أقول : لو كانت مبسولة أو واحدة ، لاستغنى القائد منها ، فأما النفس التى تشتمى الجسد ، أو كان عملها شيئا غير عدل ومتشبهة بالأنفس القاتلة ، هربت من هناك ، وتحيزت فى كل نوع ، إلى أن يمر عليها أزمئة ، فيؤتى بها ضرورة إلى المسكن الذى يشبهها . وأما الطاهرة ، فإنها تصادف مرافقين وقوادا الهة وسكن الموضع الذى يبنى ، وقال : ومن كان من الموتى متوسط السيرة ، فإنهم يركبون على مراكب معدة لهم فى أخارون ، فإذا انقضى منهم ، وقوا من الظلم ، اغسلوا ، وقبلوا كرامات ما أحسنوا من الصنيع بقدر الاستئصال ، وأما الذين ارتكبوا الكبائر مثل السرقة من قرابين الآلهة أو غصب الأموال العظيمة أو القتل بظلم وتعمد مرارا على خلاف النواميس ، فإنهم يلقون فى طرمارس ، ولا يخرجون منه أبدا . وأما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم ، وقصرت آثامهم عن تلك الدرجة ، وكانت كالارتكاب من الوالدين ، وقهرهما بالغضب ، وقتل خطأ ، فإنهم يلقون فى طرمارس سنة كاملة يتعذبون ، ثم يلقىهم الموج إلى موضع ، ينادون فيه خصومهم يسألونهم الاقتصار منهم على القصاص ، لينتجوا من الشرور ، فإن رضوا عنهم ، وإلا أعيدوا إلى طرمارس ، ولم يزل ذلك

دأبهم في المذاب إلى أن يرضى خصومهم عنهم ، والذين كانت سيرتهم فاضلة ، يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض ، ويستريحون من المحابس ، ويسكنون الأرض النقية ، وطرطارس شق كبير ، وهوية يسيل إليها الأنهار ، وكل إنسان يهرب عن عقوبة الآخرة بأهل مما هو معروف عند قومه ، وناحية المغرب مأوفة بالחסوف والطوافين ، على أنه يصفه مما تدل على النيران فيه ، وكأنه ينفى به البحر ، أو قاموسا فيه دُرُدر^(١) .

* * *

أما النص الرابع : فهو يقابل في ترجمتنا إحدى فقرات الاختلاف في مصير النفوس ص ٦٢ . وهي « إنه أى الجسد ثقيل وأرضى ومنظور . وحيث أن هذا هو بالضبط سالوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة به ، ومنجذبه إليه ، ومسوكة بجانب المكان المنظور ، خوفاً من أن يكون لها ذلك الذى هو غير منظور ، والذى يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر ، حيث ترى حولها - فى الواقع - بعض أشباح النفوس ، وهي صور موافقة لتلك التى تكلم عنها ، والتى لم تسكن من نحررها فى حالة من النقاء ، ولكن بالعكس فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا لذلك منظورة »

أما النص الخامس : فهو يقابل في ترجمتنا الفقرة التى تلى الفقرة السابقة ص ٦٣ ، وهي « ولكن ما ليس راجعا بالتأكيد هو أن هذه النفوس هي نفوس الأخيار ، بل على العكس نفوس الأشرار التى أجبرت أن تهيم حول أشياء من هذا النوع ، إنها بذلك تؤدى العقاب عن حياتها السابقة التى كانت شريرة ،

وهي تبهم حتى تلك اللحظة التي تقوم فيها رغبة معاونها الذي هو حاصل على الجسدية ، ليقيدها من جديد بقيود الجسد ، والجسد الذي ترتبط به موافق للطباع التي زاولتها حقا أثناء حياتها السابقة ، مثلا - أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل أنفسهم بالطبع في صور الخير أو ما يشبهها من حيوانات . أما أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب ، فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور وحداً .

أما النص الخامس : فهو يقابل في ترجمتنا فقرة من اعراض سيليس ص ٣٠ وهي « إنني أعترف لكجا . . . بأنه لولا اقتناعي بأنني ذاهب أولاً إلى جوار آلهة آخرين ، وحكما ، خيرين ، ثم بعد ذلك بجوار نهر رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لأخطأت خطأ كبيرا ، إن لم أتر ضد الموت »

أما النص السادس : فهو يلخص لنا الأسطورة الجغرافية عن مصير النفس الواردة في الصفحات ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، وما بعدها . فيتكلم نص البيروني عن الدامون وهو القرين الذي يقود الموتى إلى ديار ايدس أي هادس ، وأورد النص كلمة طيلافوس : وهو التلفوس ، الذي ذكر فيه اشكيل أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس بسيطة في الواقع . ثم يذكر النص أحيانا نهر الأخيرون أو الأشيرون ، ثم يلخص الوصف بعد ذلك ويردد كلمة طرطارس اليونانية وهي الترتار أي الجحيم .

* * *

وقد أورد البيروني هذه النصوص . وهو بصدد التكلم عن ذكر المجامع مواضع الجزاء من الجنة وجنم عند الهنود ، وذكر أن المجمع عند الهنود يسمى « لوك » والعالم ينقسم قسمة أولية إلى علو وسفل وواسطة . فيسمى العالم

المولى « سفر لوك » وهو الجنة ، والعالم الأسفل يسمى ناكلوك أى مجمع الحيات ، وهو جهنم ، ويسمى أيضا « نزلوك » وربما سموه « بانال » أى أسفل الأرضين . وأما الأوسط الذى نحن فيه فيسمى « مات لوك ومانش لوك » أى مجمع الناس وهو للاكتساب ، والأعلى لقنواب ، والأسفل للعقاب ، فهما يستوفى جزاء العمل ، من استحقهما لمدة معينة بحسب مدة العمل « والكون فى كل واحد منها للروح وحده مجرد ، عن البدن » « وقلة صر عن السمو إلى الجنة ، أو الرسوب إلى جهنم لوك آخر يسمى ترجلوك . وهو النبات والحيوان غير الناطق يتردد الروح فى أشخاصها بالتناسخ ، إلى أن تنتقل إلى الانس ، على تدرج من أدون مراتب النامية إلى عليا مراتب الحساسة ^(١) .

ويرى البيرونى أن هذا هو مذهب أفلاطون وينقل عن يحيى النحوى أن أفلاطون كان يرى أن الأنفس الناطقة تنتقل إلى أجساد الحيوانات وأنه تأثر فى هذا بمخارقات الفيثاغوريين ^(٢) .

ولسكن التحقيق الرائع الذى قدمه البيرونى أنه ربط بين عقيدة التناسخ عند أفلاطون وعند بعض متكلمي الاسلام قبض المتكلمين قبلوا فكرة التناسخ ، واعتبروه على أربع مراتب : الاولى النسخ وهو التوالد بين الناس ، لأنه ينسخ من شخص إلى آخر أى أن تداول النفوس هنا فى نطاق النوع ، والثانية . وهى ضد الأولى المسخ : ويخص الناس بأن يسخوا قرود وخنازير وفيلة ، إن تداول النفس هنا فى نطاق الجنس ، أى أنه انتقال من نوع إلى نوع آخر ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالنبات ، وهو أشد من النسخ ، لأنه أولا انتقال من جنس

(١) البيرونى - تحقيق ج ١ ص ٤٩٠

(٢) وقد ذكر الفهرستاني فى الملل والنحل نفس التقسيم ج ١ ص ٢٩٢ .

إلى جنس آخر وثانيا ، لأنه يرسخ ويبقى على الأمام ويدوم كالجبال « أى أنه أكثر دواما في الوجود من النوعين الأولين ، لاختلاف في الطبيعة ، ول حاجته إلى مجهود أضخم لتخلص من هذا الجنس ، والانتقال إلى جنس آخر ، ومن ثم إلى نوع الأنواع ، « الانسان » . والمرتبة الرابعة ، وهى على عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسخ : وهو لنبات المقطوف والمذبوحات ، إنها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهى أدنى النفوس . ولكن يبدو أن أحد المفكرين الاسلاميين وهو أبو يعقوب السجزي لم يقبل هذا ، وذكر في كتابه له هو « كشف المحجوب » أن الأنواع محفوظة ، وأن التناسخ في كل واحد منها غير متعد إلى نوع آخر ^(١) .

ولكن من هم هؤلاء المتكلمون الذين قالوا بالنسخ ، إنهم ليسوا من فرق الأمة ولكنهم خارجون عنها . ذكر مؤرخو الفرق « أصحاب التناسخ من أهل الأهواء وخروجهم على الملة الاسلامية » ^(٢) . وقد عرف مؤرخو الفرق أن مصدر القول بالتناسخ عند المسلمين - وهو : إما الفلاسفة وإما السنية : أما الفلاسفة فهم سقراط وأفلاطون . بل وينقل البغدادي أن فلوطرخس حكى مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة « وزعموا أن من أذنب في قالب ناله العقاب في قالب آخر ، وكذلك القول في الثواب عندهم » ^(٣) ويذكر البغدادي أن اليهود أيضا يقولون بالتناسخ ، وأنه ورد في كتاب دانيال أن الله مسح بختنصر في صبح صور من إلبها ثم والسباع وعذبه فيها كلها ، ثم بعثه في آخرها موحدا . ^(٤)

(١) البيروني : تحقيق ١٠٠ ص ٤٧

(١) البغدادي - مقالات الاسلاميين .. ص ١٦٢ ، الاسفراينى : التبصير في الدين -

ص ١٨٠ الشهرستاني - اللال والنحل - ١ ص ١٦٢ -

(٣) البغدادي - الفرق بين الفرق .. ص ١٦٢ -

(٤) البغدادي - الفرق ص ١٦٣

أما الذين اعتنقوا فكرة تناسخ النفوس من الفرق الاسلامية ، فهم إما غلاة الشيعة ، كالبيان والجناحية والخطاوية والروانديه ، وقد تأثر هؤلاء بالفنوصية تأثراً مباشراً ، ونفذت أفكار أفلاطون خلال الفنوصية ، وأما « أهل التناسخ » من القدرية فهم طائفة من تلامذة النظام ، أخذوا بمض آرائه ، ثم أنكروا البعض الآخر ، وأضافوا إلى بعض الآراء الأولى « التناسخ » وقد أنكروا المعتزلة واعتبروهم كما اعتبرهم رجال أهل السنة ، خارجين عن الإسلام . وأهم رجال هذه الطائفة : الحاطبية أصحاب أحمد بن خابط والحديثية أصحاب فضل بن الحديث . ويقول عنهما الشهرستاني كانا من أصحاب النظام ، وطالما كتب الفلاسفة أيضاً»^(١) .

وسترى من نصوص أحمد بن خابط وهو يمرض مذهبه في التناسخ ويصفه بصيغة إسلامية أنه أفلاطوني بحث برى ابن خابط أن الله تعالى أبدع الخلق أصحاء بالعين في دار سوى الدنيا التي هم فيها اليوم ، وأكل عقولهم وخلق فيهم معرفته والعلم به . وهذا الرأي يشبه العقيدة الإسلامية التي تقرر أن الله خاطب الناس - وهم في عالم الدر - في أصلاب آبائهم ، وأشهدهم على أنفسهم بالتوحيد . ثم ينتقل أحمد بن خابط أفلاطونيا ، إن الإنسان هو الروح التي في الجسم ، وأن الأجسام قوالب الأرواح . وأن الروح هو الحى القادر العالم وإن الحيوان كله جنس واحد . ثم يمزج هذه الأفلاطونية بفكرة التكاليف الاسلامية فيقول والحيوان مكلف أو « محتمل لتكليف » والأمر والنهى موجه إليهم على إختلاف صورهم ولغاتهم . ولكنه يمزج هذه العقائد شبه الاسلامية ، وأقول

شبه الاسلامية ، لأنه لا تكليف للحيوان عند المسلمين ، يمجها بالتناسخية الأفلاطونية فيقول « إن الله تعالى لما كلفهم في الدار التي خلقهم فيها ، شكره على ما أنعم به عليهم فاطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به ، وعصاه بعضهم في جميع ما أمرهم به ، فمن أطاعه في جميع ما أمره به ، أقره في دار النعيم التي ابتدأها فيها ، ومن عصاه في جميع ما أمره ، أخرجته من دار النعيم إلى دار العذاب الدائم وهي النار . ومن أطاعه في بعض ما أمره به وعصاه في بعض ما أمره به أخرجته إلى الدنيا ، وألبسه بعض هذه الأجسام التي هي القوالب الكثيفة ، وإتلا بالأساء والضراء ، والشدة والرخاء والذات والآلام في صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم أو السباع والحشرات وغيرها على مقادير ذنوبهم ومعاصيهم في الدور الأولى التي خلقهم فيها » ويرى ابن خابط أن من كانت ذنوبه أقل في الحياة السابقة ، كانت صورته أحسن وأجل ، ومن كانت ذنوبه أكثر في الحياة السابقة كانت صورته أقبح . ثم أن الروح لا يزال يتكرر ويتداول في هذه الدنيا في قوالب وصور مختلفة مادامت طاعاته مشويه بذنوبه . وعلى قدر طاعاته وذنوبه يكون منازل قوالبه في الانسانية والبهيمية . ثم يبعث الله رسولا إلى كل نوع من الحيوان ، وينزل التكليف ، على أن تطاع أبداً ، فاذا إقرب عمل الحيوان طاعة كله فيرد إلى دار النعيم الدائم ، وإذا إقرب معصية ، فيرد إلى دار الجحيم الدائم .^(١)

وأحد بن خابط أفلاطوني ، أو مزج كما يقول الشهرستاني « كلام التناسخية

(١) الفرق بين الفرق - ص ٦٤ - الاسفراييني - التبصير ص ٨١ والشهرستاني - اللال

والفلاسفة والمعتزلة بعضها يعض « ، وحاول أن يضع هذا في صورة إسلامية ، فيقرر أن كل نوع من أنواع الحيوانات أمة على حياها ويستند في هذا على القرآن « ولا طائر يطير بجناحه إلا أمم أمثالكم » وفي كل أمة رسول خاص بها ومن نوعها « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ^(١) » ولكن أساس المذهب كان أفلاطونيا .

وتلميذ آخر للنظام ، خرج على المذهب المعتزلي واتصل بأحمد بن خابط ثم رأس المعتزلة في زمانه ^(٢) هو أحمد بن أيوب بن بانوش . وآمن ابن بانوش يعض آراء النظام ، آمن بخلق الخلق كله دفعة واحدة ، وآمن بتناسخ ابن خابط على اختلاف ، ثم تأثر بالفنوصية الفارسية وأساطيرها . فقد قسم الديار خمسة أقسام تذكرنا بأساطير الثانوية ، وذلك أن الديار أو العالم عنده خمس ، داران للثواب ، أحدهما مادي ، فيه جنات وعيون وأنهار وحوار ، والثانية ، دار روحانية ، غير جسمانية ، روح وريحان - والثالث دار العقاب المحض ، وهي نار جهنم ، ليس فيها درجات ، بل هي واحدة متساوية ، والرابعة ، دار الابتداء ، وفيها خلق الله الكائنات قبل أن تهبط هذه الدنيا ، وهي الجنة الأولى ، جنة آدم المذكورة في القرآن ، والخامسة والأخيرة هي الدنيا ، دار الابتلاء ، وهي التي كلف الخلق فيها بعد أن ارتكبوا المصيبة في الأولى .

« ويتكرر الناس في الدنيا ، ويتكونون واحدا بعد واحد حتى يملأ المكيالان

(١) الشهرستاني - الملل والنحل - ١ ص ٨٥

(٢) نفس المصدر - ١ ص ٨٤

(٣) نفس المصدر - ١ ص ٨٥

مكيال الخير ومكيال الشر ، ومكيال الشر ، فإذا امتلأ مكيال الخير ، صار العمل كله طاعة ، ويصير المطيع خيرا خالصا ، فينقل إلى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، وإذا امتلأ مكيال الشر ، صار العمل كله معصية ، والعاصي شرا محضا ، فينقل إلى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، ولكن كيف أنزل الناس من دار الابتداء إلى دار الابتلاء ، نص الشهرستاني يقرر أنهم ارتكبوا المعصية في دار الابتداء ، ونص البغدادي — وهو أقدم ، أن الله سوى بين الأجزاء المقدرات التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ ، وأن تلك الأجزاء كانت عاقلة ، وقد سوى الله بينها ، فلم يستحق واحد منهم تفضيلا على غيره ، ولا جناية يتأخر بها عن غيره ، ولكن إن منزلة الاستحقاق أشرف المنازل ، فخيرهم بالجنة ، أن يمتحنهم بالطاعات ، حتى يمنحوا مرتبة أكبر من المرتبة التي خلفوا عليها ، فاختار بعضهم الجنة ، وأباها البعض . فن أباه ، تركه في عالم الابتداء ، كما هو ، ومن اختار الامتحان ، امتحنه في الدنيا ، وأنزله إليها ، فصاه من عصى ، وأطاعه من أطاع ، وكرّم في الأشخاص والقوالب ، إلى أن أصبح قوم منهم أناسا والآخري حيوانات ، ومن صار إلى الحيوانية ، ارتفعت عنه التكاليف ومن صار إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف أيضا ^(١) وتذكر المصادر أيضا أن أحمد بن محمد القحطلي (وكان معتزليا ومعاصرا لأبي هاشم الجبائي) يجمع بين القول بالتناسخ والاعتزال . كما ينسب التناسخ والاعتزال . إلى عبد الكريم بن أبي العوجاء ، وكان يعلن أيضا أنه شيعي معتزلي ^(٢) . ويبدو أن فكرة التناسخ انتشرت بين بعض طوائف المعتزلة فيذكر البغدادي

(١) البغدادي — الفرق بين الفرق ص ١٦٣ .

(٢) البغدادي — الفرق بين الفرق — ص ١٦٣ ، والتبصير في الدين ص ٥٠ من ٨١ .

والأصفرايينى الحارثية (ولعلها الحارثية) وهم ممتازة عسكر مكرم ، فقد كانوا يؤمنون بنساخت النفوس فى الأجساد والقوالب ، وأخذوا من عباد بن سليمان الضمرى قوله : بأن الذين مسخهم الله قرودة وخنازير كانوا قبل المسخ بشرا ، وهم بعد المسخ كافرون أيضا ^(١) .

وقد ذهب البيرونى إلى أن أبا يعقوب السجزى المقلب . . . فى كتاب له وسماه كشف المحجوب إلى أن الأنواع محفوظة . وأن التناسخ فى كل واحد منها غير متمد إلى نوع آخر » وأنه قد تأثر بأقوال اليونانيين فى هذا .

أما لقب أبى يعقوب السجزى وهو ما لم يثر عليه محقق الطبعة الهندية للكتاب ، كما لم يثر عليه محقق طبعة لندن الاستاذ زخاو ، فهو أبو يعقوب السجزى المقلب يندانه ، وقد كان أبو يعقوب السجزى أحد دعاة الباطنية بسجستان ، وقد قام بالدعوة الباطنية هو ومحمد بن أحمد النسفى بعد قتل أبى سعيد الشعرانى ، وقد قتل النسفى والسجزى بعد عام ٣٣٧ هـ فيما يرجح ، ولأبى يعقوب السجزى من الكتب أساس الدعوة وتأويل الشرائع وكشف الأسرار ^(٢) ولعل هذا الكتاب الأخير هو كشف المحجوب الذى ذكره البيرونى والذى ذكر أنه تأثر فيه باليونان .

النص السابع

« قول سقراط : إن النفس إذا كانت مع الجسد ورادت أن تخلص عن شئ خدعت حينئذ منه ، وبالفكرة يستبين لها شئ من الهويات ، ففكرتها فى

(١) البندادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٢ والتبصير ٨٢

(٢) البندادى - الفرق بين الفرق - ص ١٧٠ والأصفرايينى - التبصير ص ٨٤

الوقت التي لا يؤذيها فيه شيء من ممتع أو بصر، أو وجع أولادة، إذا ما صار
بذاتها، وترك الجسد، ومشاركته بقدر الطاقة، فنفس الفيلسوف خاصة،
وهي التي تتهاون بالبدن وتريد مفارقتها، فلو أنا في حياتنا هذه، لم نستعمل
الجسد، ولم نشاركه إلا عن ضرورة ولم نعتبس طبيعته، بل تبرأنا منه، لقاربنا
المعرفة بالاستراحة من جهله، ولصرنا أطهارا لعلنا بذواتنا إلى أن يطلقنا الله،
وخلق أن يكون هذا هو الحق ^(١)»

هذا النص يلخص تماما الفقرات الواردة في الجزء الخاص بأن «الموت
تحرير الفكر» ويلخص بالذات الصفحات ٣٣، ٣٤، ٣٥. غير أنها وردت
في ترجمتنا الحديثة في صورة ديالوج بين سقراط وسيمياس.

وقد أورد البيروني هذا النص، وهو في مرض الكلام عن كيفية
الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى إليه عند الهنود، وهو يذكر أن الهنود
يرون أنه إذا كانت النفس مرتبطة في العالم ولرباطها سبب، فإن خلاصها من
الوثاق يكون بضد ذلك السبب، وخلاصها بالعلم. ولا يكون هذا العلم عن
طريق الاستغناء، إن طريق الاستغناء حسي جزئي، بل عن طريق «كلّي»
فتعرف النفس حينئذ ما لها من شرف الديمومة، وما للسادة من خسة التغير
والفناء في الصور، فتخلص منها، وتحقق أن ما كانت تظنه خيرا ولاة، هو
شر وألم، فتصل إلى حقيقة المعرفة متخلصة من المادة ^(٢).

ويرى البيروني أن هذا هو نفس قول سقراط السابق، ثم يرى أن النصاري
ذهبوا إلى نفس الفكرة وتأهبهم صوفية الاسلام «إشارات الصوفية في العارف

(١) البيروني - تحقيق ما لهند من مقوله ص ٥١

(٢) البيروني - تحقيق ص ٥١، ٥٢

إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين »^(١) .

النص الثامن

« وقد قال سقراط عند أكثرائه بالقتل وفرحة بالوصول إلى ربه . ينبغي أن لا تنحط رتبتي عند أحدكم عن رتبة قوقس ، القدي يقال إنه طائر ابلون الشمس ، وإنه يعلم الغيب ، وإنه إذا أحس بموته أكثر الألحان طربا ومسرورا بالمصير إلى مخدومة ، ولا أقل من أن يكون فرسى كفرح هذا الطائر بوصولى إلى معبودي »^(٢)

وهي تقابل الفقرة الثانية من الجزء الثالث ، فتلخص تلخيصا طيبا الصحيفة ٦٨ . وهالك هو النص الأصلي من الترجمة « إذا كننا تخشيان على أن أكون أشد حزنا مني فيما مضى من حياتي ، ذلك وأنكما فيما يبدو تعتبراني أقل كفاءة من البجع في العرافة ، فإنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكبر وأعلى منه في أى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الإله القدي تخدمه ، ولكن الناس في ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها ، وأن الألم يلهمها هذا العن الأخير ، وهم يعلمون أن ليس هناك أى طائر ينفى عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بالم آخر ، كلاحق البلبل ولا السنونو ولا المهدد لا يخرج غناؤهم

(١) البيروني - تحقيق من ٥٢ ، ٥٣

(٢) البيروني - تحقيق من ٦٥

نما هو مثنواثر ، عن أنين مؤلم ومع ذلك ، ليس الألم في نظري هو الذى يدل على هذه الطيور إلى الفناء ، كما أنه لا يدفع البجع ، بل الأحرى أن يكون لدى الأخيرة هبة العرافة لأنها طيور الإله أبلاون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس من خيرات هو الذى يدفعها إلى الفناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتننوا بمثله فيها سلف من حياتهم ، وأنا من جهتي اعتبر أنى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وأنى مكسر لنفس الإله ، وأنها لا تفوقنى فى خاصية العرافة التى حصلت عليها من ربنا . وإنى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لمفارقة هذه الحياة »

ويربط البيرونى بين هذا النص وفكرة الصوفية فى تحديد العشق : إنه الاشتغال بالحق عن الخلق ونرى أن الأثر الأفلاطونى واضح فى هذا .

النص التاسع

« وقال سقراط : النفس بذاتها تصير إلى القدس الدائم الحياة ، الثابت على الأبد ، بما فيها من المجانسة عند التحيز ، فتصير مثله فى الدوام ، لأنها منفصلة عنه بشبه التماس ويسمى إنفعالها عقلا » ^(١) .

النص العاشر

« وقال أيضا : النفس مشابهة جدا للجوهر الإلهى الذى لا يموت ، ولا ينحل ، والمقول الواحد الثابت على الأزل . والجسد على خلافها . فإذا اجتمعا أمرت الطبيعة البدن أن يعدم والنفس أن ترأس ، فإذا افترقا ذهبت النفس

إلى غير مكان الجسد ، وسعدت بما يشبهها واستراحت من التحيز والحق والجزع والشق والوحشة ، وسائر الشرور الانسية ، وذلك أنها إذا كانت تقية ، ولجسد باغضة ، وأما إذا أتجست بموافقة الجسد وخدمته وعشقه ، حتى تسخر الجسد منها بالشهوات والذات ، فإنها لا ترى شيئاً أحق من النوع الجسمى وملامسته ^(١) .

• • •

أما النص التاسع فهو يلخص لنا إحدى فقرات « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة في نهاية ص ٥٩ أما النص العاشر هو تلخيص لفقرة نفس « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة في صحيفة ٦٠ .

ويسرى البيروني لنفس الآراء عند اليونان ، ثم يتابع أثرها في صوفية الاسلام ، فيذكر أن الصوفية ذهبت إلى نفس الرأي في الاشتغال بالحق « قالوا : مادت تشير ، فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة : ويحاول البيروني أن يربط بين النظرية الأفلاطونية ونظرية الاتحاد الصوفي فيرى أن القول بمشابهة النفس الإنسانية لجوهر الإلهي القديم هو نظرية الصوفية في الآنا » وكيف لا أتفق من هو أنا بالإنية ، ولا أنا بالآينية ، إن عدت ، فبالعودة فرقت ، وإن أهملت ، فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت » والشبلي يقول « اخلع السكل ، تصل إلينا بالكلية ، فتكون ولا تكون إخبارك عنا وفطكت فطنا ، وكقول أبي يزيد البسطامي ، وقد سئل بما

نلت ما نلت : إني انسلخت من نفسى كما تسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت
إلى ذاتى فإذا أنا هو »

« وقالوا فى قوله تعالى : قتلنا وإضربوه ببعضها ، إن الأمر قبل الميت
لأحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإمانة البدن بالاجتهاد
حتى يبقى رسما لا حقيقة له ، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات . وقالوا
إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة ، وإنما إجهاد التوم فى قطع
الظلمة إلى النور ، فلما وصلوا إلى مقامات النور ، لم يكن لهم رجوع » .

ما أعجب البيرونى ، وهو يورد المسائل وحدة متناسقه متكاملة ، ولكن
هل نبع كل هذا من أفلاطون ، فكان أفلاطون صاحب الاتحاد الصوفى ،
والعودة فى فناء مطلق - إلى الملة الأولى ، فتسمى القدانية والإينية ، ولا يبقى
إلا الوجود . . . ما أبعد هذا عن منطق أفلاطون .

٥ - نصوص المبشر بن فاتك -

وقد أشرنا من قبل إلى كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم « للامير أبى
الوفاء المبشر بن فاتك . وقلنا إن ابن أبى أصيبعة قد استمد منه كثيرا من مادته .
وقد وصلنا الكتاب متأخرا ، فى نشرة راثمة ، حققها وقدم لها وعلق عليها
الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى^(١) . وقد ألف المبشر بن فاتك كتاب مختار

(١) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ومحاسن الكلم (حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور
عبد الرحمن بدوى (ملفوفرات المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد ١٣٧٧-١٩٥٨)

الحكم في سنة ٤٤٥ هـ^(١) . الفيدوني وقد قدم لنا المبشر بن فانتك نص
المخلص الذي قدمه لنا كل من القفطي (المتوفى في ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م)
والذي ألف كتابه تاريخ الحكماء بعد سنة ٦٣٤ هـ . وابن أبي أصيبعة (المتوفى
سنة ٦٦٨ هـ) والذي ألف عيون الأنباء سنة ٦٤٣ هـ . ومن هذا نرى أن
كتاباه ، ومن ثم نعه « الفيدوني » أقدم بقرنين من نصي كل من القفطي وابن
أبي أصيبعة .

ونلاحظ أن ابن أبي أصيبعة نقل النص الفيدوني عن المبشرين فانتك تماما
ولكن القفطي لم يفعل ، ونستنتج من هذا أنه كان تمت نص للكتاب مترجم
عن اليونانية ، وصل إلى يد المبشر فانتك وصاغه بعض الصياغة بقله ، بينما وصل
نص النص إلى القفطي ، فأورد - كما هو - بدون تصرف ، إن نص المبشرين
فانتك - يورد تماما - كما يفعل ابن أبي أصيبعة « تركيب الإسطفسات » وهو تعبير
أرسططاليس - لم يرد كما قلنا في نص القفطي ، فنص القفطي إذن أدق من نصي
كل من ابن فانتك وابن أبي أصيبعة .

ونلاحظ أيضا أن المبشرين فانتك أو « إسم فيدون صحيحا »^(٢) ، فلم يذكره
« كفاذن » كما تذكره نصوص القفطي والبيروني . وقد ذكر المبشر بن فانتك
إسطنبول وإياس وإرقليس . وهم الأبطال اليونانيون أخيل وإياس وهرقل
والأخير بطل أرسطوري^(٣) .

(١) انظر مقدمة المحقق ص ٧ .

(٢) المبشر بن فانتك - مختار فانتك - مختار الحكم ص ٨٨

(٣) المبشر بن فانتك - مختار الحكم ، المامس (٦) - تطبيق الدكتور بدوي

ثم نجد أيضا كلمة الأرماني . وقد أثبت الدكتور بدوى أن الكلمة تعنى القضاء والقدر^(١) .

٦ - كتاب التفاحة .

وكان من آثار فيدون في عالم ما قبل الإسلام ، وعلى الخصوص ، عند الصابئة الحرثانيين أن ألقت كتب على مثاله . وأهم هذه الكتب - كتب التفاحة المنسوب لأرسطو . وهو حوار بين أرسطو وبين تلاميذه - قبل موته . وهو يتكلم عن النفس وخلودها ، بينما يسك تفاحة يده يشمها : والكتاب ينقسم إلى قسمين : أحدهما : الحكمة ، وهى النفس كالشمس ، وثانيهما : الجبل وهو البدن وما يتبعه ، ونتيجة العلم السعادة ، والجبل : الشقاوة . ويذكر سائلنا أن هناك نسخة خطية . من كتاب يسمى : مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم فيه سقراط مكان أرسطو .

على أنه من المرجح أن الكتابين هما كتاب واحد ، وتقليد ومحاكاة لفيدون ، وقد عرف المسلمون كتاب التفاحة ، وأعجبوا به : أعجابا كبيرا^(٢) . ويذهب سائلنا إلى أن صاحب الكتاب من الصابئة ، وذلك لورود اسم هرمن فيه ، فيردد صاحب الكتاب « والحكمة أصلها من هرمن » . ولكن من المحتمل أن يكون الكتاب من أصل أفلاطونى محدث ، إن الأبحاث الحديثة فى المراسمة تثبت أن « المجموعات الهرميسية » هى كتب أمونيوس ساكس . وهناك ترجمة

(١) الميمر بن قانك - مختار الحكم الماش . (٢) تعليق الدكتور بدوى

(٢) أرسل إلى تلميذى الأستاذ عبد القادر محمود الصفحات الخاصة بكتاب التفاحة ومؤلفات أفلاطون من خطوط المذاهب الفلسفية اليونانية عند المسلمين المحفوظ بدار الكتب بالاهرة وانظر أيضا أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي للدكتور أ. ب. ديان ص ٢٤

عبرية لكتاب التفاحة « نشرها مرجليوث وهي عن أصل عربي ، كما أن هناك ترجمة أخرى فارسية .

٧ - لغز قابس .

وعرف كتاب لغز قابس صاحب أفلاطون « عند المسلمين أيضا . وقابس هو سيبس الفيثاغوري وهو وسيمياس كانا أهم شهود اليوم الأخير من حياة سقراط ، وأهم رجال محاربة فيدون . ويبدو أنهما حضرا إلى أثينا ومعهما مبلغ كبير من المال ، لتسهيل فرار سقراط ، ولكن الفليسون أبى . ومن سياق المحاورة نرى أنهما فيثاغوريان ومن تلاميذ فيلاوس الفيلسوف الفيثاغوري . وقد نشر لغز قابس مرارا ، نشر عام ١٩٠٧ في مصر ، ثم نشره بعض المستشرقين ، وأخيرا نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن مجموعة مسكويه « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد ^(١) » ثم أنه ترجم إلى التركية من اللاتينية عام ١٢٨٠ ^(٢) .

والكتاب قطعا ليس لقابس صاحب سقراط ، بل هو متأخر ، وكتب بعد أرسطو ، إذ يرد فيه الكلام عن المشائين . وقرأت من كتب أفلاطون المتأخرة وقد مات قابس في مطلع شباب أفلاطون والكتاب رواقى ، لاصلة له بعصر سقراط أو أفلاطون .

وقد قام ساتلاتا بترجمة النص اليوناني وقارن بينه وبين النص العربي ووجد أن النص العربي أطول .

(١) مسكويه الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي أنظر المقدمة ٤٨ - ٥٤ والنس من ص ٢٢٩ - ٢٦٢ .
(٢) طبع في دورية زمامة زماني ١٢٩٣ هـ

كان أثر فيدون عميقا ، كما رأينا ، أثر في اليونان - كما أثر في المسيحيين ،
وكما أثر في الإسلاميين وأقصد بالإسلاميين هنا المفكرين الإسلاميين الذين تابعوا
الفلسفة اليونانية ، وانقسموا حيالها قسمين . مشائين وأفلاطونيين ، أصحاب
الأكاديميا ، وأصحاب اللوقيون أو الأفاذيميا ، ولوقون كما يسميها الإسلاميون
وأثر في بعض الصوفية كما أثر في القرامطة ولكن لم يشغل مفكرو الإسلام
الحقيقيون ، أهل السنة والجماعة ، والمعتزلة في مجلتهم ، بفيدون أو خلود النفس
فلم ينفذ إلى أعماق فلسفتهم ، ولم يشغلوا بخلود النفس ، ولم قنعوا المسألة .
نادى القرآن « يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ،
فادخلي في عبادي وادخلي جنتي »
وكان لهم في هذا القناء .

أهم مصادر البحث

- (١) الشهرستاني : الملل والنحل : لم يذكر شيئا عن فيدون . ولسكنه قدم
لنا معلومات طيبة عن أفلاطون عامة ، ثم عن أحمد بن خابط ، وأصحابه الذين
آمنوا بالتناسخ :
- (٢) ابن النديم : الفهرست : من أهم الكتب في معرفة أخبار الفلاسفة
وكتبتهم . وقد ذكر فيدون ، كما ذكر بعض ترجماتها .
- (٣) القفطي : أخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، ذكر لنا نصا فيدونيا هاما .
- (٤) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء قل إلينا أيضا نصا
فيدونيا هاما .
- (٥) محمود الحضيبي : المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة - (مجلة المعرفة -

- مايو ١٩٢٣) من أم الأبحاث عن أفلاطون عند المسلمين .
(٦) السهروردي : حكمة الإشراق .
وفيه نصوص أفلاطونية ، وتأثر كبير بأفلاطون .
(٧) الدكتور محمد علي أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي
كتاب رائع فيه تحليل بديع لأثر أفلاطون عند المسلمين .
(٨) البيروني تحقيق ما لهند من مقولة ، معقولة في العقل أو مردولة ، قدم
لنا فيه نصوصا فيدونية ممتازة مع مقارنتها بأقوال الهندو والمسلمين .
(٩) ينفس : مذهب القرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبدالمهدي
أبو ريذة . كتاب هام فيه أيضا أثر أفلاطون في الإسلاميين .
(١٠) بول كراوس : وسائل فلسفة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي .
مجموعة فادرة حملها بول كراوس وحققها ، وبين أثر أفلاطون فيها :
(١١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الكلم تحقيق الدكتور
عبد الرحمن بدوي . وفيه نص رائع من نصوص فيدون .
(١٢) مسكويه : جاويدان خرد : نشرت الدكتور بدوي وفيه كتاب
لفز قابس .
سائلانا : المذاهب اليونانية عند المسلمين مخطوط من أهم الأبحاث الحديثة
في أثر المذاهب اليونانية عند المسلمين .
(١٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .
(١٥) الاسفراييني : التبصير في الدين والكتابان الأخيران يقدمان لنا
نصوصا عن أحمد بن خابط وأصحابه من معتق التناسخ .
مصادر أجنبية .

Taylor : Plato the MAN & His Work,

Diès : Autour de Platon,

تصويبات

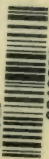
الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٣	١١	الآخر	بعض
٢٥	٦	اذيس	ذيس
٢٦	١٧	الائيين	الاثنين
٢٦	٢١	أنى	أن
٣١	١	في هذا رأي	هذا في رأي
٣١	٦	يكبرر	يكبره
٣٢	١٧	لا منفصلا	منفصلا
٢٣	١٦	لا يجده	لا يجد
٣٥	١٥	إذا انه	إذا أنه
٣٩	٢٠	لا يكفيك	ألا يكفيك
٤٣	٢	إذا تستمع	إذ يستمع
٤٨	٢٠	يجرى	يجسر
٥٥	١٢	إذا ما المانع	إذا ما المانع
٥٧	١٧	من راجع	من الراجع
٦٠	١٤	تشبه	يشبه
٦١	٩	هاوس	هادس
٦٤	٣	الزنابير	الزنابير
٦٦	٣	أنه في تكون كل نفس انسانية	أنه في كل نفس انسانية فكون
٦٦	١٦	فقال يا سيليس	فقال سيليس
٧٠	٧	الذى فان	الذى هو فان
٧٠	٢٠	أنها فيها يسمى	أنها فيما يسمى
٧٢	٩	يستطعون	يستطيعون
٧٣	١٦	تنفى	تنفى
٧٧	٣	وعن	ومن
٨٠	٤	اصواتها	اصواتها
٨٢	١	أحدآ	أحد
٨٢	١٦	الإستدال	الاستدلال

المصنعة	السطر	الخطأ	الصواب
٨٣	١٥	فأجاب	فأجاب
٨٣	٢٠	بالتوبيخ	بالتوبيخ
٨٥	٢	ذلك الذين	ذلك الذي
٨٩	٦	إلى	إلا
٩٠	١٥	تلقى	ألقى
٩١	١٩	اعرضها	أن اعرضها
٩٢	١٣	وعند يتعلق	وعندما يتعلق
٩٥	٤	ذلك الذين	ذلك الذي
٩٩	٢	فأبريس	قسما بريس
٩٩	٢١	أليست	أليس
١٠٦	٩	كما يبدو	كما يبدو
١٠٨	٧	على	عن
١١١	١١	خاوي	تجاويف
١١٤	٥	نجد	نحو
١١٤	١٧	الذي	التي
١١٥	١٩	يقفز	يقذف
١١٦	١٠	أفئدته	أفئده
١١٧	٢	الآعن	الابن
١١٧	١٦	فينطق	فيطلق
١٢٠	١٧	ثم إن انتقل	ثم انتقل

الشمس ٤٠

طبع على مطابع نصر مصر
بالاسكندرية

Bibliotheca Alexandrina



0210296